د. صلاح فليفل الجابري



فلسفة العقل

التكامل العلمي والميتافيزيقي

الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة



فلسفة العقل

التكامل العلمي والميتافيزيقي

الدكتور

صلاح فليفل الجابري

فلسفة العقل

التكامل العلمي والميتافيزيقي

دار الفارابي

الكتاب: فلسفة العقل

المؤلف: د.صلاح فليفل الجابري

الغلاف: فارس غصوب

الناشر: دار الفارابي - بيروت - لبنان

ت: 301461(01) - فاكس: 307775(01)

ص.ب: 11/3181 - الرمز البريدي: 2130 1107

www.dar-alfarabi.com

e-mail: info@dar-alfarabi.com

الطبعة الأولى: 2012

ISBN: 978-9953-71-853-8



إهداء

إليها..........

لا لغيرها............

أنفاس أبيها.............

أزل..............

ابنتي..............

مقدمة

حاولنا في هذا الكتاب تقديم فهم لطبيعة انبثاق المشكلة في بعديها التاريخي والعلمي أولاً، وإيضاح الحل العلمي المقدم والمستند إلى المعطيات العلمية، وفحص ما إذا كان يشكل في حقيقته إجابة حاسمة عن طبيعة العملية العقلية المنتجة للفكر، وما إذا كان يقدم تصوراً واقعياً عن طبيعة الإنسان، وأوضحنا أن الحل الذي يؤمن بأن الإنسان لديه عقل جوهري يعلو على الطبيعة ويتفاعل معها في الوقت نفسه، لا يستند إلى التأمل العقلي فحسب، وإنما يستند، كالحل المادي، إلى معطيات علوم مختلفة، وإذا كنا لا ندعي إثبات تفوق أحد الافتراضين على أحدهما، فإننا نرى أنهما متكاملان وليس بمتناقضين بالضرورة. وهذه هي دلالة دعم المعطيات العلمية لكلا الحلين من زوايا مختلفة.

ثانياً: إن اقتراباً من الحل العلمي شهدته الفلسفة الإسلامية المتأخرة، على يد صدر الدين الشيرازي، في نظرية «الحركة الجوهرية»، وهذه النظرية قدمت تصوراً عن وجود النفس وكيفية تطورها انسجم مع معطيات العلم الحديث، حيث تصور الشيرازي بأن النفس مادية الحدوث، أي أنها في بداية وجودها في الجسم، تتخذ خصائص المادة، ولكنها تتطور عبر حركة جوهرية تنقلها نوعياً من التصاقها بخصائص المادة في مرحلة الطفولة إلى تجردها واتصافها بالخصائص العقلية

والروحية المفارقة للمادة، وهو بذلك فتح باب فهم العلاقة المترابطة والتفاعلية بين البعدين المادي والروحي أو الدماغي والعقلي، وأن أحدهما يساهم في تطور الآخر، كما أثبتت بحوث عالم الأعصاب المشهور جون أكلس. وهذه النظرية تفسر لنا شدة ترابط العملية العقلية بالعمليات الدماغية، التي قد توهم بأن العقل منبثق نوعياً عن الدماغ، كما تفسر التفاوت بالقدرة العقلية بين الحيوانات ذات الجهاز العصبي البسيط والكائنات ذات الدماغ الأكثر تعقيداً، ذلك أن التفاعل متبادل والتطور متبادل أيضاً، إذن، نحن نتوافر على فهم دقيق لطبيعة الإنسان لا يحصره في بعده المادي ولا في بعده الروحي فقط، وإنما يجعل شخصية الإنسان الفكرية والروحية حاصل حركة جوهرية للمادة، أي هناك حركة للمادة صانعة للجواهر وليس للأعراض فحسب.

يعتقد العلماء أنه من الممكن تحديد مفهوم العقل لدى الإنسان البدائي، عن طريق معرفة عقائد البدائيين المعاصرين، مثل، سكان استراليا الأصليين، والهنود الأمازونيين، وقبائل الأسكيمو(وهم أناس معاصرون ولكن حياتهم ذات طراز بدائي منشأً وسلوكاً)، إذ يؤمن هؤلاء بأرواح البشر والحيوانات، وأن هذه الأرواح تسكن الأجسام في الحياة وتغادرها نحو اللاجسمية بعد الموت[1].

والحقيقة أن هذا الاعتقاد ليس مقصوراً على هؤلاء الأقوام والقبائل، بل يشاركهم في هذا الاعتقاد معظم سكان الكرة الأرضية منذ العصور الغابرة وحتى عصرنا الراهن، إذ رسّخت جميع الأديان هذا الاعتقاد

---

(1) Bung M: *The mind – body problem*, London, 1980, p. 32.

وبنت عليه أسسها، وأن الرجوع إلى موقف الإنسان البدائي لا يتعدى أحد الهدفين الآتيين:

الهدف الأول من هذا التأصيل هو إثبات الجذور الإنسانية الأولى لهذا الاعتقاد الذي رافق البشرية منذ نشوئها وحتى العصر الراهن، مما يدفعنا إلى القول بأنه اعتقاد فطري يعبّر عن جوهر الإنسانية.

والهدف الثاني هو أن يرام من ذلك التأصيل إثبات فرضية كون هذا الاعتقاد يعبّر عن طفولة الإنسانية وبدائية عقليتها، وبالتالي فهو يعبّر عن مرحلة القصور الذهني وخرافية الفكر ما قبل العلمي.

ونحن نعمل بالمقصد الأول لأسباب عديدة، أهمها: أن هذا الاعتقاد ما زال قائماً، ولم يستطع العلم أن يشكل بديلاً معقولاً عنه، ولم يختف عند أكثر المجتمعات تقدماً من الناحية العلمية. فضلاً عن أن النظريات المادية بشأنه لم تكن حاسمة، أو على الأقل، لم تكن متفوقة على النظريات الثنائية. أخيراً أقول: إن المسألة مازالت جدلية ولم تبلغ مرحلة الحسم (العلمي والفلسفي على حد سواء)، بدليل أنها لا تزال محل نقاشات علمية وفلسفية في عصر التقانة والمعلوماتية.

فقد كشفت الدراسات التاريخية لحضارة بلاد ما بين النهرين (العراق القديم) وجود دلائل على الاعتقاد بالحياة بعد الموت. إذ توجد (في مقبرة أور الملكية جثث عائلة وحاشية الملك وأتباع الملك مع حليّهم وتجهيزاتهم الكاملة)[1]، بل أن النظام الإبستمولوجي لتلك

---

(1) الماجدي، خزعل، إنجيل سومر، الأهلية للتوزيع والنشر، عمان، ط1، 1998، ص 2.

الحضارة (السومرية والبابلية والآشورية) مشبع بمضامين غيبية تؤطرها آليات العرافة والسحر والتنجيم، على الرغم من عدم غياب الملاحظة والاستقراء البسيطين، اللذين ارتبطا، في أكثر الأحيان، بالحسابات الفلكية والأغراض العملية اليومية في الزراعة ومقومات الحياة الأخرى. وبالرغم من ذلك فإن الإطار العام بقي غيبياً كما نستطيع أن نحدده في « الألواح البابلية»[1].

ذلك ما نجده أيضاً في الحضارة الفرعونية (مصر القديمة)، حيث شغلت عقيدة الحياة بعد الموت حيزاً كبيراً من ذهنية إنسان هذه الحضارة. وعلى الرغم من التقدم العلمي في مجالات العلوم الهندسية والرياضية والطبيعية[2]، إلا أن البعد الغيبي والإطار الديني كان المعلم البارز الذي أطّر هذه الحضارة ومنحها مضمونها الروحي العميق.

في حين جاءت النظريات المادية الواحدية (النفسية - جسمية) متأخرة جداً. إذ طُرحت بداياتها من لدن الفلاسفة والعلماء اليونانيين، مثل ديموقريطس (470-361ق.م)، وتبعه بعد حين كل من (Epicurs) أبيقور (341-270ق.م)، والطبيب أبقراط (Hypocrites). إذ تبنّى هؤلاء وجهة النظر المادية عن العالم التي تستبعد الأرواح اللاجسمية.

وقد تهاوت هذه النزعة المادية تحت تأثير أفلاطون وأتباعه باستثناء لوقريطس (Lucretius)، كما أن التقليد الأبقراطي أُدخلت

---

(1) أنظر هذه الألواح في: الماجدي، د. خزعل، إنجيل بابل، ص 277-306.

(2) الطويل، توفيق،أسس الفلسفة، ط11، القاهرة، 1990، هامش ص34-35.

عليه تعديلات من لدن جالن (Galen) وتلامذته وتم تجريده من أسسه الفلسفية[1].

يعد أفلاطون الخصم المؤثر والبارز للأحادية (النفس - جسمية)، وللمادية القديمة، بصورة عامة، ومن ضمنها وجهة النظر الذرية عن العالم. إذ كانت فلسفته أول نظام فلسفي أصيل، قائم على الثنائية (النفس - جسمية). ففي محاورتي قراطيلوس (Cruatylus)، وفيدون (Phaedo)، يجعل أفلاطون معلمه سقراط يعيد الكشف عن الاعتقاد الأورفي بأن الإنسان متكون من نفس وجسد، وأن النفس ذات طبيعة لامادية وأزلية، والنفس تحيي الجسد وهي أسمى منه، كما أنها تنفصل عنه بالموت. ويمكن للنفس أن تعرف الحقائق المطلقة، وتتمتع بالجمال المطلق، بعد انفصالها عن الجسد بالموت[2].

وليس بخاف على أحد تأثر هذه النظرية بالعقائد الشرقية، ولاسيما القائلة بتناسخ الأرواح، مثل، الديانة الهندية القديمة[3]. والتي تحررت من إطارها التناسخي في العقائد الدينية السماوية اللاحقة.

واعتقد أرسطو، تلميذ أفلاطون، بأن النفس هي صورة الكائن الحي، وأنه لا يمكن، فصل الصورة عن المادة (الهيولى) من الناحية العملية،

---

(1) Bunge M: op cite, p. 32، أنظر أيضاً غريغوار، فرانسوا، المشكلات الميتافيزيقة الكبرى، ترجمة نهاد رضا، بيروت، بلا تاريخ، ص90.

(2) أفلاطون: المحاورات (فيدون: خلود الروح) تعريب د. زكي نجيب محمود، القاهرة، 1945، ص147-270.

(3) الطويل، د. توفيق، مصدر سابق، ص 36.

وإن أمكن ذلك من الناحية النظرية (العقلية)[1]. وقد فهم بعض الماديين عدم الانفصال هذا بأنه إشارة إلى وحدة النفس والجسم.

وعندما جاء الإسلام بنزول القرآن الكريم تبلورت فلسفة عملية ترتكز على جملة مسلمات عقائدية، من بينها، الإيمان بالمعاد الذي يستند بدوره إلى الاعتقاد بلامادية النفس واستقلالها عن البدن. وإن اتصال النفس بالجسم اتصال زمني، حيث تغادره بعد الموت إلى عالم الخلد، حيث الحساب أو المحاكمة، وهذه هي النقطة الجوهرية المؤثرة في مسيرة الحياة الإنسانية وتوجيهها.

إلا أن الموقف الفلسفي تبلور على يد أكبر فلاسفة الإسلام وهو ابن سينا. أحد أهم الأدلة التي قدمها ابن سينا على وجود النفس، واستقلالها عن الجسم، هو ما أسماه بدليل الإنسان المعلق في الفضاء[2]. إذ افترض فيلسوفنا بتجربة خيالية (مستحيلة عملياً)، أنه إذا تصورنا إنساناً خلق دفعة واحدة في فراغ ليس فيه شيء يلامس جسده، أو أعضاءه الحسية، فإننا يمكن أن نتصور أنه قادر على إدراك ذاته، على الرغم من أنه لم يدرك جسده (أو يحس به) بعد. وهذا لا يريد به ابن سينا وجود النفس وحسب، بل وأنها مستقلة عن الجسم. ويتضمن دليل ابن سينا هذا الانتقال من المعنى التصوري إلى التحقق الوجودي. ويبدو

---

(1) أرسطو طاليس: في النفس، مراجعة وتحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 1980، ص21-36، ص191-244.

(2) راجع ابن سينا: الشفاء/ الطبيعيات، كتاب النفس، تحقيق جورج قنواتي والدكتور سعيد زايد، مراجعة الدكتور إبراهيم مدكور، القاهرة، 1975، ص187-237.

أنه أراد أن يقول: إن الاستبطان يصلح دليلاً كافياً على إثبات ذواتنا مستقلة عن أجسامنا. ونحن نرى في ذلك مفارقة كبيرة وواضحة، فإن عمليات الاستبطان ليست مستقلة عن الجسم، ولذلك فهي وإن كانت وعياً بالذات، لكنها ليست دليلاً على استقلال الذات عن الجسم، أو أن طبيعتيهما مختلفتان جوهرياً.

وجاء الاعتراض الحديث على المادية، والتأسيس للثنائية في الفكر الأوروبي الحديث، من الفيلسوف الفرنسي ديكارت، الذي طرح النظرية الثنائية التفاعلية، وأقر الانفصال (وجودياً) بين النفس والجسم. كما أقر أن الحركات التي تحصل في الدماغ تنتج أفكاراً فيما يسميه العقل غير الممتد، الذي ظن أنه يعمل عن طريق الغدة الصنوبرية، بوصفها نقطة اتصال بين العقل والدماغ[1].

أسس ديكارت الفصل الوجودي (الفعلي) على الفصل الإبستمولوجي، إذ يرى أنه إذا أمكننا أن نفكر بالنفس، بشكل واضح وتام، من دون أن نفترض الجسم مسبقاً، وإذا كنا قادرين على أن نتصور الجسم شيئاً متميزاً عن النفس، فإن ذلك يثبت لنا بأن لدينا شيئين متميزين، أو جوهرين أحدهما مستقل عن الآخر تماماً[2].

لكن يجب التنويه بأن ديكارت يثبت وجود النفس من خلال فعل من أفعالها، كما يصرح بذلك الكوجيتو «أنا أفكر إذن أنا موجود»، وواضح من هذه العبارة أنه يثبت الوجود للأنا من خلال فعل التفكير،

---

(1) Murphy G: **Are there anysolid facts in psychical research**, In: (Wheatley & Edge H) (Ed) *philosophical dimensions of parapsychology*, London, 1976, p. 300.

(2) Ibid, p.300.

وهذا ما رفضته الفلسفة السينوية، كما في دليل الإنسان المعلق في الفضاء المذكور سابقاً.

ومهما يكن الأمر فإن تأسيس الفصل الوجودي على الفصل الإبستمولوجي ليس له ما يبرره فلسفياً، فالانتقال من التصور إلى الوجود لم ينبن على نسبة بينهما وهذا ما جعل ديكارت يهرع إلى فكرة خارجة عن الموضوع لتسويغ هذا الانتقال، وهي فكرة اللامتناهي أو الله، بوصفها فكرة واضحة بذاتها، يقول: «... فإننا بمجرد معرفتنا وجود الله، نستطيع القول بأن أي شيء يمكننا إدراكه متمايزاً عن الشيء الآخر قد خلق متمايزاً عنه، بوساطة الله، ولما كانت لدينا فكرة واضحة ومتمايزة عن النفس بوصفها شيئاً منفصلاً عن الجسم، فإننا نستطيع القول في هذه الحالة بأن النفس منفصلة بالفعل، لأن الله قد أراد جعلها منفصلة»[1].

لكن ديكارت أفاد البحث العلمي في نظرته إلى الجسم باعتباره مجرد آلة، وظن أن الشعور والإدراك آليان أيضاً، على الرغم من أنه لا يعتقد بآلية الوعي. وقد أثر هذا الاعتقاد في أبحاث البيولوجيا وعلم النفس، إذ سمح للعلماء أن يستقصوا تكوين البشر، مندفعين بتأثير الاعتقاد الديكارتي بآلية الجسم، وأنه ليس مقدساً، ولذلك يمكن تشريحه ودراسته كأي نظام فيزيائي آخر[2]. وهكذا كان تأثير ديكارت كبيراً في الفلاسفة والعلماء، وأصبحت التفاعلية

---

(1) فال، جان، طريق الفيلسوف، ترجمة أحمد حمدي محمود، مراجعة الدكتور أبو العلا عفيفي، القاهرة، 1967، ص442.

(2) Bunge M.: op cite, p. 34.

الديكـارتية شائعـة بين الفلاسفـة والعلمـاء، مـاديين ومثـاليين.

وعلى الرغم من قبول الثنائية الديكارتية، فقد اعترض عليها العديد من المفكرين، في مقدمتهم هوبز (1679) الذي اعتبر الفكر حركة أو انفعالاً لجزيئات الدماغ. ونقدها سبينوزا (1677) وصرح بأن الفكر والمادة جانبان لشيء واحد، وأنكر التفاعل بينهما[1]. معتقداً بوجود موازاة لا التقاء بينهما، فكل حدث عقلي يوازيه حدث فيزيائي، ولكل حدث فيزيائي حدث عقلي موازٍ، من غير أن تقوم بينهما علاقة سببية. فهما وجهان لحقيقة واحدة، أو خاصيتان إلهيتان، ولذلك لا علاقة سببية بينهما[2].

وعلى الرغم من أن جون لوك (1690) ليس مادياً، إلا أنه صرح بأن الله يستطيع - إذا شاء - أن يهب المادة خاصية التفكير. ورفض ديفيد هيوم (1739) الثنائية الديكارتية، وسخر من فكرة النفس السرمدية. وأقوى الاعتراضات جاء من هوبز، ومن الكيميائي واللاهوتي براسيتلي (1777).

كان أغلب علماء النفس وفسيولوجيا الأعصاب، والفلاسفة المعاصرين، أمثال بنكتون، وفرويد، وبوبر، قد درسوا هذه المشكلة، لكنهم اعتبروها غير قابلة للحل. وبعضهم اعتبرها مشكلة زائفة مثل بتنام (Putnam ـ 1690)، وساد هذا الرأي مواقف المادية الفسيولوجية العصبية[3].

-

(1) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص113.

(2) Murphy G. op cite, p. 300

(3) Bunge M: op cite, p. 35.

كتب عالم النفس بولاينتي (1956) مقالة مؤثرة أنقذ فيها الأحادية (النفسعصبية) من النسيان الأكاديمي، إذْ أكد أن الوعي مجرد حالة دماغية. ومن جملة الفلاسفة الذين تحمسوا لهذه الفكرة هربرت فايغل (1958)، وجاك سمارت (1959)، وديفيد آرمسترونغ (1968). إذ دافع هؤلاء عن نظرية الهوية أو التماثل أو التطابق بين الحالات العقلية والحالات الدماغية، التي كانت في ذلك الوقت مجرد فرضية منظمة[1].

وعلى كل حال، فإن دعاة نظرية الهوية مختلفون فيما بينهم. فبينما كان سمارت، وآرمسترونغ، وأتباعهما ماديين ضليعين أو طبيعيين، كان فايغل يبدو متأرجحاً بين الهوية الدقيقة والأحادية الطبيعية (هذه الأخيرة أشار إليها أستاذه موريس شليك مؤسس دائرة ڤيينا تحت اسم الدلالة الثنائية (Double designation). ويذكر فايغل أن المسألة لا تكمن في اختلاف كمية المفاهيم الموجودة في علم النفس عن مقدار المفاهيم الموجودة في الفسيولوجيا العصبية، فإن مفاهيم الحقلين تمتلك الإشارات أو الدلالات نفسها. وإن التفكير النقدي بالمعاني والمصطلحات الفيزيائية والعقلية يمكن، بل يجب أن يحل مشكلة العقل - الجسم[2].

ذلك يعني أن المشكلة، في نظر هؤلاء، لغوية وليست موضوعية. وهو أمر لا يقره منطق المشكلة ذاتها. فعلم النفس وعلم الأعصاب لا يشيران إلى الموضوعات نفسها، لأن علم الأعصاب أو الفسيولوجيا

---

(1) Ibid, p35.

(2) Ibid, p. 36.

العصبية محددة بالجهاز العصبي، في حين يعنى علـم النفس بمجمـل الحياة النفسية للأحيـاء. وأن المشكـلات الكبيرة، مثل مشكلـة العقـل- الدمـاغ، لا يمكـن حلهـا عن طـريق التحليـل السيمانطيقي (Semantic nalysis)، وإنمـا عـن طـريق بنـاء أنظمـة استنتاجيـة (نظريات)[1].

ويتمثل الحل المادي لمشكلة العقل - الدماغ (أو الجسم) بعدة وجهات نظر (أو نزعات) منها:

1. المادية الحذفية (Eliminative materialism)، وهي تستبعد مفاهيم العقل والوعي من البحث العلمي، ويمثلها واطسون، وسكنز، وروورتي، وكواين[2].
2. المادية الردّية (Reductive materialism)، وهي تعزو العمليات العقلية إلى العمليات الفيزيائية المعقدة للدماغ. وتشمل الردية كلاً من الرد الانطولوجي، والرد الإبستمولوجي، أي، تحويل علم النفس إلى فرع من فروع الفيزياء[3].
3. المادية الانبثاقية (Emergentist materialism)، التي تذهب إلى أن العقل هو مجموع الوظائف المنبثقة عن الدماغ. وتنطلق هذه النظرية من مبدأ انبثاق الحياة من مستوى متطور للمادة. وبظهور الجهاز العصبي المعقد انبثق الوعي نتيجة لانبثاق

---

(1) Ibid, p, 37.

(2) Ibid, p. 5- 6.

(3) Ibid, p.6.

نوع جديد من الاستجابة، وهو يعتمد على الجهاز العصبي في استمرار وجوده[1].

4. نظرية الظاهرة الثانوية (أو المصاحبة) (Epiphenomenalism)، التي ترى أن العمليات العقلية مجرد نتائج ثانوية للعمليات الفيزيائية، وأن الأفكار والمشاعر ناتجة عن تغيرات ذرية في الدماغ، أو عمليات فيزيائية أخرى، وليس لها أي فعالية سببية[2].

ومع كل ذلك بقيت النظرية الثنائية، في القرن العشرين، حية في أطروحات العديد من الفلاسفة والعلماء. كانت بحوث هنري برغسون، عن مشكلة العلاقة بين العقل والدماغ، تجريبية صرفة. وقد أجراها في (المعهد السيكولوجي العام بباريس) وفي (الكوليج دي فرانس) وفي (جمعية البحث الروحي) بلندن. يذهب برغسون إلى أن ارتباط العقل بالدماغ لا يعني أنه نتاج للدماغ أو مكافئ له. « ...إن التجربة المحضة الأولية... تكشف لنا عن التبعية المتبادلة بين المادي والمعنوي وعن ضرورة افتراض مادة دماغية للحالة النفسية، ولا تكشف لنا عن شيء أكثر من ذلك، فإذا كان حد من الحدود متضامناً مع حد آخر فإنه لا يترتب على ذلك أن هناك تعادلاً بين الحدين، وإذا كان لولب ما ضرورياً لآلة تسير عندما نترك اللولب فيها وتتوقف

---

(1) ميد، هنتر، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريا، القاهرة، 1975، ص147.

(2) Rader M.: *The Enduring Questions (main problems of philosophy)*, U. S. A, 1969, p. 245.

عندمـا نخرجـه فليس لأحد أن يقول: إن اللولب معـادل للآلـة»[1].

الآراء التاريخية السابقة، سواء ذات الاتجاه المادي المحض أو الثنائي الروحي، بُنيت على رؤية انفصالية للوعي والعالم تهدف الدراسة الحالية إلى تجاوزها وتأسيس رؤية جديدة «لا ـ انفصالية» استناداً إلى التطورات المعاصرة للمعرفة العلمية التي تتجاوز الرؤى الكلاسيكية إلى حد كبير.

عملت مركزية الرؤية الثنائية لعلاقة الوعي بالعالم، التي يفرضها الحس المشترك، على فصل العالم إلى أجزاء مستقلة لا يرتبط بعضها ببعض، وانتهت إلى رؤية فلسفية آلية استبعدت الإنسان من الإسهام الجوهري في عمل الطبيعة، فآلت بدورها، إلى فلسفة تؤسس موت الإنسان. ويظهر أن هذه الرؤية مغرقة في التبسيط والتسطيح، وأفضت بساطتها إلى حذف المعقد والغامض، وبذلك ألغت مستويات عميقة للواقع بحاجة إلى استكشاف وفهم.

التحولات الجذرية في الفهم العلمي، منذ بدايات القرن العشرين وحتى يومنا هذا، كشفت عن خطأ تلك الرؤية. وانحازت النظرية العلمية نحو المعقد والغامض بشكل كبير، ليس سعياً وراء الغموض، وإنما محاولة استكشاف ذلك الغامض والمعقد وفهمه كما هو، فإذا كان قدرنا أن يكون العالم الذي نعيشه معقداً في فهمه ومغزاه أكثر مما تأمل البداهة العامة، فإن العلم ليس عليه إلا أن يقر بالواقع الموضوعي

(1) برغسون، هنري، التطور الخالق، ترجمة الدكتور محمد محمود قاسم، القاهرة، 1984، ص 312.

من دون مساس بجوهره أو تحريف له. ولقد بات من المعروف لعلم اليوم أن الواقع في أساسه معقد، وسيظل هذا التعقيد جزءاً من النظرية العلمية التي تتعامل معه.

لكن الحقيقة أن هذا التعقيد يمكن فهمه، بل يخف كثيراً، إذا غيرنا من زاوية نظرنا إلى الواقع أو إذا غيرنا توجهنا الذهني. فنحن اعتدنا النظر إلى كل شيء وفقاً لفهمنا المؤسس على منطق البداهة العامة الذي صاغته ظواهر الحياة اليومية البسيطة، وطالما بقينا مقيدين بهذه النظرة الساذجة فإن المستويات الدقيقة للواقع تزداد تعقيداً وتكون عصية على الفهم. من المظاهر البارزة لتلك السذاجة هي الرؤية الثنائية التي تحدد علاقاتنا بالأشياء بطريقة انفصالية تتجسد في صورة وعي مستقل عن العالم، وعالم مستقل عن الوعي. بتعبير آخر، عالم يشتغل من دون حاجة إلى حضور الوعي، ووعي محبوس في قشرة مغلقة هي الجسد، زادتها الرؤية العلمية الآلية والفلسفة الديكارتية انغلاقاً وعزلة.

لكننا إذا عكسنا العملية وكشفنا عن حضور متميز للوعي في العالم، ونظرنا إلى الكون من رؤية لاانفصالية فيما يتعلق بالوعي والعالم، لاانفصالية أي شيء عن أي شيء آخر، تتضح لنا صورة الواقع من دون تعقيد كبير، أو على الأقل تكون قابلة للفهم مع شيء من الغموض ربما هو صفة جوهرية للواقع.

توحُّد الوعي والعالم ليس مسألة افتراضية، بل أنها حقيقة واقعية تماماً، أكثر واقعية من الرؤية الثنائية القديمة، لأنها قادرة ليس على تفسير المعطيات الجديدة للعلم، وإنما قادرة على الفهم الشامل للكون منذ بداياته الأولى «الانفجار الكبير» والتنبؤ بمساره المستقبلي عن

طريق معرفة وحداته الأولية التي انطلق منهـا في بداية ذلك الانفجـار.

العالم بحاجة إلى الوعي دوماً، لأنه بحاجة إلى أن يكون ذا معنى، ولا ينبثق المعنى إلا من خلال ارتباط حقيقي للوعي بالعالم، ليس ارتباطاً بين شيئين أحدهما غريب عن الآخر أو متناقضين، وإنما ارتباط لا ينفصم، توحُّد ولا انفصال. المساحة التي يعمل فيها الوعي هي العالم، والمعنى الذي يوجد فيه العالـم وينظم ذاته هو الوعي. فالفيزياء والسيكولوجيا مجالان تكامليان، ومن تكاملهما يتشكل العالـم. لكننا لا نقصد بالفيزياء النظرية الآلية الكلاسيكية، ولا السيكولوجيا السلوكية، إنما نقصد فيزياء الكوانتم وسيكولوجيا ساي (Psi)[1] – (مجال ساي)

---

(1) مصطلح ساي (Psi) هو الحرف الثالث والعشرون من الأبجدية الإغريقية، وقد أُقترح من لدن ثوليس ووايزنر عام 1942 كمصطلح حيادي ويعبر عن ناحية منهجية في دراسة الظواهر النفسية الخارقة. وقد أضاف كارل ناش فيما بعد اللاحقة -(logy) – ليقدم مصطلحاً جديداً هو علم السايولوجي (Psiology)– جاء عنواناً فرعياً لكتابه الموسوم: *Parapsychology : The Science of Psiology*. ويسمى الحقل بشكل عام ورسمي باسم الباراسيكولوجي. وإن مجال ساي هو المسؤول عن التفاعلات التي تحدث بين الكائنات العضوية (بما فيها الإنسان) وبيئاتها، تلك التفاعلات التي لم تتوسطها أي وظائف حسية أو حركية مألوفة. وينقسم ساي إلى قسمين:

- **ساي غـاما** (Psi gama)، – أو الإدراك فـوق الحـسي (ESP Extrasensory Perception).
- **ساي كابـا** (Psi Kappa) أو الطاقـة النفسية المؤثِّـرة أو المحرِّكـة (السيكوكينيسيز) Psychokinesis – (PK).

يمثل ساي غاما الجانب الإدراكي من الساي وهو مشابه للوظيفة الحسية، ولكنه فوق حسي. ويمثل ساي كابا الجانب الفيزيائي أو الأثر النفسي على البيئة الداخلية والخارجية. وهو مشابه للنشاط الحركي ولكنه فوق حركي (Extramotor).

الذي يتخلل مطلق المكان، وعي منتشر وفاعل في المكان الفيزيائي، وعي يروْحِن المكان فيجعل من الصعب على أدوات القياس تحديده بدقة. الوعي هو الوحيد القادر على اختزال متجهة أي نظام كوانتي، معلوماتي أو فيزيائي، واختيار القيمة الاحتمالية الملائمة، ولذلك فبه يتعيَّن العالم وبه يكتسب المعنى أيضاً. من هنا، من قلب الواقع، من المجال الكوانتي، ومن قلب الوعي من مجال ساي، نكتشف هذا التوحُّد، هذا المعنى والقصدية في الكون.

يولد الوعي في العالم كما ولد العالم في الوعي (الوعي الإلهي)، ولذلك هو جزء جوهري من واقع هذا العالم - بذلك المعنى الذي نستبعد فيه الحديث عن المادي واللامادي بوصفه من مخلفات العلم القديم وثنائيته الانطولوجية - يساهم في تنظيمه وتشكله، ولولا ذلك الإسهام المتبادل لا يمكن أن نتصور وجود هذا الانسجام بين وعينا الذاتي والعالم الذي نصفه بـ «الخارجي» جزافاً.

العالم من دون الوعي عماء وفوضى، وينبثق النظام حين توحُّد الوعي والعالم، وهذا التوحد ليس له نقطة بداية في الزمن، لأن شكل العالم من دون الوعي هو لا عالم، فوضى (انتروبيا). إن عملية إعادة الفوضى والتبدُّد إلى نظام مرة أخرى، فيما يسمى بـ «عكوسية» الزمن، نشاط يفرضه الوعي. وعندما كانت الفيزياء الكلاسيكية تفترض الثنائية وانعزال العالم عن الوعي، آمنت باللاعكوسية، بل بدت الأحداث لاعكوسية، والتبدد حقيقة فيزيائية لا يمكن عكسها إلى نظام.

تجلت وحدة الوعي والعالم في مظهر آخر سيكولوجي، نقل السيكولوجيا الكلاسيكية نقلة نوعية مشابهة كثيراً للنقلة النوعية التي

حدثت للفيزياء من النظرية الآلية إلى الكوانتم. أقول نقل السيكولوجيا نقلة لم تستوعبها أفهام العلماء حتى الآن. فقد بدا أن أثر الوعي في العالم على المستوى الدقيق ما هو إلا مظهر مكبَّر لذلك التأثير والتحكم الذي يمارسه الوعي في علاقته بالدماغ أو الجسم الذي يحمله. وبدا أنه ليس لا انفصاليّاً في علاقته بالجسد فحسب، وإنما هو لا انفصالي في علاقته بالعالم أيضاً. وكما هو واضح فإن لغتنا مازالت متأثرة بالرؤية الثنائية، فتتحدث عن الوعي والعالم وعن ارتباطهما بلغة انفصالية، على الرغم من أنهما في حقيقتهما لا هوية لأحدهما مستقلة عن هذا الارتباط والتوحُّد. فمازالت لغتنا قاصرة في التعبير عن تلك الحقيقة، ولم نكتشف بعد اللغة المناسبة لذلك. وقد تبقى الرياضيات الفيزيائية المستخدمة في نظرية الكوانتم الوسيلة الوحيدة المعبرة عن ذلك التوحُّد ولو بدرجة دنيا.

إذن، المظاهر النفسية والبارانفسية تعبيرات متنوعة عن ذلك التوحد بين الوعي والعالم، سواء كان هذا العالم شيئاً غير عاقل أو كياناً عاقلاً. ومن الناحية المبدئية فإن الوعي يتخلل المكان (كل شيء) سواء كان عاقلاً أو غير عاقل. وستتضح هذه النقطة جيداً في الفصل الرابع من هذه الدراسة الخاص بالتزامن ومظاهره الطبيعية والنفسية، والذي سنناقش في الجزء الأخير منه سبب امتثال الأحداث الطبيعية لحساب الاحتمال، وفي الفصل السادس الخاص بالجوانب الفلسفية لظواهر ساي.

ويُفهَم الوعي بوصفه متوحِّداً مع الطاقة والمادة، وإن دراسة تفاعل الوعي مع الطاقة والمادة يقدم فهماً جديداً للقابليات الطاقوية في الكائن البشري ولعمليات الحياة والمادة بشكل عام. والمهمة الرئيسة للساي

هي الفهم الإنساني الواسع والمتقدم لقوانين الطبيعة الحية وغير الحية، وبأنواع جديدة من المعرفة مشتقّة من دراسة ظهور العمليات الطاقوية داخل النفس الإنسانية. إن الخاصية الأساسية للظواهر في حقل ساي هي التفاعلات العميقة والدقيقة التي تحدث بين الكائنات العضوية الحية مع بعضها (سواء كانت حيوانية أو بشرية) وبين المادة الحية والمادة غير الحية، وبين المادة والمجال المعلوماتي للبيئة، عبر رؤية لا انفصالية للعالم، لا انفصالية أي شيء عن أي شيء آخر.

لتوحد الوعي والعالم صور متنوعة تجلت بصورة متفاوتة في فصول هذا الكتاب، في المستوى الكوانتي الدقيق، والمستوى السيكولوجي والباراسيكولوجي، والمستوى الفلسفي أيضاً. فقد ناقشنا العديد من المشكلات الفلسفية التي تثيرها مظاهر التوحد والتي تبدو مناقضة لبداهات العقل. وقد شددنا على أن هذا الخرق للبداهة هو ليس خرقاً للعقل بشكل مطلق، وإنما هو خرق لنظرة معينة للعقل بنيت على أساس بداهة الحس العام، وهو أمر تجاوزته الرؤية العلمية منذ زمن طويل.

إذن، ترى الدراسة الحالية إلى أن كلاً من ظواهر ساي الفيزيائية «الكوانتية»، وظواهر ساي الباراسيكولوجية، وظواهر التزامن النفسي- فيزيائي، هي مظاهر لـ «لا انفصالية» الوعي والعالم. ولا يمكن ردّ هذه الظواهر بعضها إلى البعض الآخر. لأن القول بإرجاعها جميعاً إلى أصل واحد مسألة مختلفة عن ردّ بعضها إلى بعضها الآخر، كردّ ظواهر ساي الباراسيكولوجية إلى الظواهر التزامنية كما فعل كارل يونغ، أو ردّها إلى الفيزيائية الكوانتية، الأمر الذي ترفضه هذه الدراسة؛ لأن هذا

الردّ ينطوي على رؤية اختزالية لمستويات الواقع إلى مستوى مركزي واحد. ونرى إلى أن جميع الصعوبات الفكرية المنبثقة عن ظواهر ساي الباراسيكولوجية والفيزيائية والتزامن تختفي في ضوء هذا التصور الوحدوي للعالم والوعي.

لكن لماذا يحتل الخلود فصلاً مستقلاً في هذه الدراسة؟ والحقيقة أنّ هذا يستند، عندنا، إلى القضية الاستنتاجية الآتية: إذا كان الوعي ليس محبوساً في صندوق الجسد، وأنه يمارس تأثيراً فعالاً في العالم الخارجي، على الرغم من عوائق الجسد، وأنّ هويته لا تتحدّد من خلال الجسد فحسب، وإنما من خلال العالم ككل، فالذي يستتبع ذلك أنّه من الممكن تصور احتفاظ الوعي بهويته مع العالم على الرغم من انفصاله عن جسده الخاص، وأن ظواهر الإدراك فوق الحسي هي مظاهر لإمكانية احتفاظ الوعي بقدرته على الإدراك من دون حاجة إلى الجسد. ففي مستويات أخرى من الواقع تنتفي الحاجة إلى الحواس. هذا التصور غير تقليدي، وغير مستنبط من رؤية دينية، على الرغم من أنه قد يخفف من هموم الإنسان بالخلود الجسدي عن طريق برمجة الجينات، ولا يستدعي معالجة اضمحلال الخلايا الحية بطريقة معاكسة لسير الطبيعة، وربما يحتاج إلى تحسين العلاقة بالبيئة باعتبار الوعي يشكل مع البيئة الخارجية منظومة تكاملية.

الفصل الأول

لاانفصالية الوعي والعالم

تمهيد

إن تأمل الحلول ووجهات النظر المقدمة حول هذه المشكلة يبعث فينا شعورين: الأول، إن الهدف من كل ذلك الجهد العلمي هو فهم طبيعة الإنسان، والثاني، هو الشعور بأن السؤال الفلسفي حول طبيعة الإنسان هو سؤال متواتر عبر العصور، وفي كل عصر تصطبغ الإجابة عليه بمؤثرات ذلك العصر من علم وثقافة وأسس تربوية واجتماعية معينة، ولذلك فهو لايزال سؤالاً حياً إلى جانب الأسئلة الفلسفية الكبرى حول الكون والخلق، وهذا هو سر ديمومة الحياة الفكرية للعقل البشري. والسؤال عن طبيعة الإنسان يُطرح بأشكال مختلفة منها: هل الإنسان هو هذا الكيان المادي والجهاز العصبي والمخ أم أن هناك شيئاً آخر يُعَدُّ المقوّم الأساسي والماهية الثابتة وراء التحولات والانحلالات الشكلية التي يتعرض لها في الحياة؟.

في الحقيقة إنّ القول بإيجاب أحد طرفي السؤال يترتب عليه نتائج عديدة من الناحيتين العلمية والأخلاقية، فالقول بالطرف الأول من السؤال يفرض منهجية سلوكية ظاهرية تعتمد على الأثر ورد الفعل أو الاستجابة، وبالتالي تصبح شخصية الإنسان مجرد نتيجة بلورها هذا التفاعل والاستجابة لمؤثرات المحيط الثقافية والتربوية

والفيزيقية بشكل آلي، أو هي مجرد آلة تعمل طالما كانت قادرة على العمل وسوف تتوقف عند الموت الذي يشبه العطل الآلي والذي يتحلل فيه هذا الجهاز المادي إلى عناصره ولا تخرج منه إلا طاقته الفيزيائية. وعكس ذلك القول بالطرف الثاني من السؤال، إذ يفترض منهجية مختلفة ومعايير أخلاقية اكثر اختلافاً. فيصبح المقوّم الأساسي للشخصية الإنسانية ليس أمراً مادياً وإنما مقوم عقلي يمتلك خصائص مخالفة تماماً لخصائص المادة، ولذلك فإن تشبيهه بالآلة ليس سليماً من الناحيتين العلمية والفلسفية؛ لأن نشاطه العملي لا يخضع للتناقص بتقدم الزمن وزيادة استهلاك المادة ونقص طاقتها، بل على العكس من ذلك فإن فعاليته تزداد طردياً بتقدم الزمن، وأنّ استهلاك المادة وشيخوختها لا يؤثر طردياً في الوعي. لكن هذه الرؤية الثنائية أُسيء استخدامها فأدت إلى فصل كامل بين النفس والعالم، مما أعاق تطور الرؤية العلمية للكون كما سوف نرى بعد قليل. ولذلك فإن المنهج المفترض يجب أن يكون مرناً للتعامل مع هذه الثنائية:

الإنسان بوصفه نتيجة استجابات متكررة لمؤثرات بيئية متنوعة من جهة، وبوصفه القابل لهذه المؤثرات، والحامل لمغزى التفاعل من جهة أخرى، فهو ليس جهازاً عصبياً أو دماغاً فقط، وإنما هو إضافة إلى ذلك عقل أو وعي يرتبط بالجسد وبالعالم في وحدة عضوية. ولذلك فإن استجابة الإنسان لمؤثر بيئي، والتأثير المقابل للإنسان في البيئة (وهو رد الفعل العكسي) يجب أن يفهم على أساس تكاملي (وحدوي) للجانبين العقلي والمادي. وهذا المستوى من التفاعل العقلي يعكس مستوى متطوراً جداً للحياة.

سوف نتدرج في فهم طبيعة العلاقة بين النفس والعالم ومدى إسهام البناء النفسي في البناء المادي للعالم من الرؤية المبسطة للعلم إلى أعمق المستويات العلمية محاولين بناء رؤية علمية عن طريق مناقشة التراكم المعرفي الذي قدمه العلم الحديث. ونحاول أن لا نتناول المسائل وكأنها منعزل بعضها عن بعضها الآخر، بل نتناولها كنسيج متصل، وليس هذا في المجال النفسي وحده، وإنما نحاول ربط متغيرات البناء النفسي بالبناء الفيزيائي الخارجي بتنوعه، آملين الكشف عن صورة كونية واقعية نستطيع من خلالها أن نفسر المظاهر النفسية المتقدمة في مجال ساي. ولا يحدث ذلك إلا إذا نظرنا إلى مجال ساي بوصفه جزءاً من المجال الكوني، وتبلوراً لتفاعل دقيق بين البناء النفسي والبناء الفيزيائي؛ بتعبير آخر، إنه وسط بين النفس والعالم المادي يمتلك خصائص من كليهما. والصورة النهائية للعالم هي صورة مترابطة على مستوى دقيق جداً، وقد تسهم علوم مختلفة في إيضاح هذه الصورة وفي مقدمة هذه العلوم علم الساي النفسي، والساي الفيزيائي (الفيزياء الكمية).

الهدف الرئيس لدراستنا هو الكشف عن طبيعة الصورة الكونية التي يمكن أن يرسمها الفهم العلمي ومدى إسهام البعد النفسي للإنسان فيها؛ بتعبير آخر، إن النفس يمكن أن توجِّه البحث العلمي نحو رسم صورة للكون منسجمة مع قابلياتها وتفاعلاتها مع العالم. ومن الطبيعي أنّ النفس الإنسانية لا يمكن فهمها بمعزل عن ترابطها الوشيج مع العالم. ومن هنا فإنّ قابلياتها وتفاعلاتها تفصح لا عن طبيعتها فحسب، بل عن طبيعة العالم أيضاً. إذن، ما هي هذه الصورة التي

يمكـن رسمها انطلاقاً من إسهـام النفس الإنسانيـة في تشكيل تلـك الصورة؟.

اعتادت البحوث العلمية والفلسفية التقليدية أن تتناول النفس إما بشكل مستقل عن العالم، أو بارتباطها بجسدها الخاص فقط. وهذه المنهجية في الحقيقية لا تعطينا صورة شاملة عن العلاقة الجوهرية بين النفس والعالم والتي لا يمكن إحداث أي انفصام فيها من دون أن يؤدي ذلك إلى انفصام عرى الحقيقة ذاتها. وقد ساهمت الأبعاد الجديدة المكتشفة على المستوى الفيزيائي والنفسي في طرح رؤية جديدة يمكن أن نجمع أجزاءها في وحدة عضوية تمثل الصورة الأكثر انسجاماً مع واقع يظهر للعقل الإنساني بشكل متدرج، وكلما زاد ظهوراً كلما اندفع العقل إلى إضافة لبنة جديدة إلى بنائه، وربما دعا ذلك إلى إعادة ترتيب وحدات البناء من جديد واستبدال بعض أجزائه. وأعتقد أن الصورة الجديدة للواقع الفيزيائي والنفسي تستدعي التجديد وإعادة البناء معاً. إذن، لا يمكن وضع تصور للعالم يغفل الدور الفعال الذي يلعبه التكوين النفسي في علاقته بالعالم الخارجي.

قصور الرؤية الانفصالية في العلم

إن صورة العالم التي يُحيَّد فيها الملاحظ، بله الجانب النفسي، هي صورة غير متكاملة، ولا تنسجم إلا مع المظهر السطحي والأولي للعالم. ذلك المظهر البسيط الذي ينسجم مع ملاحظات الإنسان البسيط. إنها صورة غير متكاملة، لكنها واقعية؛ لأنها جزء من الواقع وليست كل الواقع، وإذا أريد تعميمها حينئذ فقط تكون خاطئة وغير

واقعية. تتعامل هذه الصورة المبسطة مع الواقع من خلال نظام النقص والتعويض. ويتخذ التعويض هنا شكله الكيميائي فقط.

ومعنى ذلك إن الخلل الحاصل في أي نظام فيزيائي أو كيميائي يعالج بأسلوب التعويض الذي يعيد التوازن إلى النظام. فسواء كان هذا النظام هو الجسم البشري أو البيئة الخارجية التي هو جزء منها فإن الأسلوب العلاجي والمنظور العلمي ينبثقان من أساس واحد هو تحييد أثر البعد النفسي في ذلك الخلل. وقد ساعدت بعض الفلسفات الغربية المستمدة من الأفلاطونية على تعزيز هذه الرؤية، ولاسيما الثنائية الديكارتية، فالنفس وفقاً لها من طبيعة وجودية مختلفة تماماً عن الطبيعة الوجودية للجسم، ولذلك فمهما كانت طبيعة التفاعل الذي يتصوره الديكارتيون، فهو لا يبلغ الدرجة التي ينظر فيها إلى النفس بوصفها عاملاً جوهرياً في بناء العالم المادي، وإن هذا الأخير موضوع جوهري تتجسد من خلاله النفس الإنسانية.

هذه الفلسفات هي التي قادت علماء الغرب إلى وضع آلية علاجية تعويضية للجسم تتجاهل بعده النفسي. وعلينا أن لا ننسى أنّ فلسفة الفيلسوف الهولندي باروخ سبينوزا - وهي جزء من الديكارتية - ذهبت إلى إنكار أي تفاعل بين الفكر والمادة، والعقل والجسم، وأنّ الظواهر النفسية يجب تفسيرها بأسباب نفسية فقط، كما أنّ الظواهر الجسدية يجب تفسيرها بأسباب جسدية فقط، ولا يمكن تفسير أحد الجانبين بالآخر، استناداً إلى ما يعرف بنظرية التوازي.

وانطلاقاً من ذلك نظر العلماء إلى الجسم البشري بوصفه بنية منعزلة عن كيانه النفسي، وإلى العالم العضوي عموماً بوصفه مستقلاً عن أية

أبعاد نفسية أو طاقوية خارجية، وإن ذلك العالم الحي كما هو ممثل في فروع الطب والبيولوجيا وعلم النبات يعمل من خلال نظام تعويضي تتفاعل فيه أطراف مادية فقط كما هي ممثلة في المعادلة الآتية:

الوظيفة ⇄ التركيب ⇄ الكيمياء ⇄ ....(1)

استنادا إلى هذه المعادلة، فإن المتغيرات الكامنة وراء أي اضطراب وظيفي هي متغيرات كيميائية دوماً. وتجري عملية إصلاح هذه الخلل عن طريق تعديل الخلل الكيميائي بتركيبات كيميائية متطورة أكثر فأكثر، تستخدم لإطلاق القوة الدفاعية للجسم وتجدد آلياته. لكن هذا العلاج يصطدم بعقبات معقدة أهمها: إن كلاً من الجسم والأجسام الغريبة المهددة لكيانه (الجراثيم مثلاً) تتهيأ لتركيب كيميائي جديد، وقد تتكيف مع المضاد الحيوي الجديد، وهكذا تبقى ساحة الصراع مفتوحة بين الغزاة المهددين وبين التعويض الكيميائي من خلال الجسم والضحية في النهاية هو الجسم. إذن، للعلاج الكيميائي أضرار جانبية في كثير من الأحيان، قد تؤدي إلى إحداث خلل في التوازن الكيميائي في مناطق أخرى من الجسم. ولا يمكن تلافي التأثير السلبي للتركيب الكيميائي التعويضي، لأن المحتوى الكيميائي غير الطبيعي للكائن العضوي يتزايد ويبدأ بالتأثير في مستويات أخرى من وظيفة الكائن العضوي مقارنة بالجانب المصحَّح.

وهذا التأثير السلبي يكون أكثر خطورة في الميدان الزراعي الذي يكون أسلوب استخدام الكيماويات فيه عن طريق التربة من أجل تطوير التوازن الكيمياوي بين النباتات والتربة، عن طريق إدخال الماء

من خلال نظام رش الكيماويات فوق مساحة واسعة، والنظام السابق كله يعاني من تلوث كيميائي. ومن الواضح أن على النوع البشري أن يجد طريقة أفضل للفهم والتعامل مع عيوب الوظيفة في الكائنات العضوية؛ لأن التعويض الكيميائي له أضرار كبيرة على المدى المنظور. وطالما أن الإنسان مستمر في النظر إلى الكائنات العضوية من خلال المعادلة (1) فهو يبقى مخدوعاً بأساليبه الحالية.[1]

ويدخل ضمن ذلك استخدام العقاقير الكيميائية لعلاج الأمراض النفسية، فهي تعيد التوازن النفسي أو الشعوري الذي يحدث بسبب الحالة النفسية. إن مفهوم الحالة الشاذة يرتبط بالسلوك من جهة النتيجة وبالحالة النفسية ذاتها من جهة السبب. فالحالة الشاذة هي حالة سلوكية مرئية ولذلك يمكن قياسها وتقويمها، في حين أنّ الحالة النفسية في ذاتها أمر عصي على الملاحظة ولذلك يصعب قياسها وتقويمها. ولما كان للحالة النفسية تأثير مباشر على الإفرازات الهرمونية المختلفة للجسم الأمر الذي قد يسبب اختلالها في حالات نفسية غير طبيعية، لذلك يمكن إعادة التوازن المفقود عن طريق التعويض الكيميائي الذي يثير حالة عصبية ونفسية مريحة لكنها مؤقتة. لكن هذا العلاج موجه للأعراض وليس للأسباب الحقيقية، وهو في جانب منه مضر بالصحة العامة وقد يسبب مضاعفات خطيرة في جوانب أخرى من الجسم.

---

(1) Motoyama H. *Science and the Evolution of Consciousness*, Autuman Press, U. S. A 1987, P. 10.

في بحث الإجراءات البديلة للتأثير في الكائنات العضوية الحية على المرء أن يتساءل عن مشروعية وتكامل المعادلة (1). هل هناك تقنيات فيزيائية فعّالة متميزة عن التقنيات الكيمياوية لتعديل الوظيفة العضوية؟ وهل هناك تقنيات كامنة للعمل بطريقة مشابهة في الحقل الذي يدعى الطاقات اللافيزيائية (nonphysical energies)؟ دعنا ننظر إلى عدد الملاحظات التي توحي بعدم الملائمة كلياً للمعادلة(1).

معادلة رباعية الأطراف

إنّ الخطأ في المعادلة (1) يكمن في إغفالها تأثيرات المجالات الكهرومغناطيسية المنتشرة حول العضلات والأعضاء في الجسم البشري. فكل شخص مستعد لاستخدام أشعة اكس لعلاج الورم، واستخدام الإنفاذ الحراري (الاستحرار) (diathermy) لاسترخاء العضلات. ويذكر العلماء بأن تقنيات المعالجة اليدوية الطبيعية لتقويم العضلات قد حصلت على نجاح كبير في تحسين الوظيفة البشرية منذ المائة سنة الماضية. إضافة إلى ذلك، ومن مجال طب الأعصاب، وجد العلماء بأنّ تيارات كهربائية صغيرة بين نقاط دقيقة معينة في الدماغ تسبب التغيرات السلوكية ذاتها الملحوظة في دماغ معيّن تحفّزه امتصاصات كيميائية. وفي زمن أكثر حداثة أوضح بيكر (Becker) بأن تيارات كهربائية صغيرة من$\left[1\mu\mu\text{A}/mm^2\right]$إلى$\left[1000\mu\mu\text{A}/mm^2\right]$ تؤدي إلى تجديد الخلية (التجدد الخلوي cell regeneration) وإلى إصلاح النسيج (tissue repair) وإبراء الكسور، بينما تسبب

تيارات كهـربائيـة (DC) أكبر من A/mm^2 ؛10000 الفساد الخلوي (cell degeneration).[1]

أضف إلى ذلك حقيقة تأثّر الإنسان والكائنات الحية الأخرى بتقلبات واضطرابات المغناطيسية الأرضية، فظهور البقع الشمسية تتبعه اضطرابات في المغناطيسية الأرضية فتنتج منها نسبة عالية من الأمراض الانفعالية والعصبية والحوادث المرورية والانتحار والسكتات القلبية. والعلماء في الاتحاد السوفياتي (سابقاً) يولون أهمية كبيرة لتأثير البيئة الكهرومغناطيسية في الصحة، ففضلاً عن تأثيرها في الدماغ تؤثر أيضاً في كريات الدم البيضاء والكبد والكليتين وأجزاء أخرى من الجسم. ويرى بعض العلماء أن جهاز المناعة في الجسم الذي يساعد في مقاومة الأمراض حساس جداً للحقول المغناطيسية وقد يتعطل عندما تكون هذه الحقول قوية جداً. وقد وجد العلماء في الاتحاد السوفياتي (سابقاً) بأن الموجات الدقيقة قد تؤدي إلى الصرع (EPILEPSY) في الحيوانات، ولذلك يتوقى أولئك العلماء ليس فقط من الطاقة السالبة للأشعة السينية والإشعاعات النووية، بل من الأشعة الكهرومغناطيسية أيضاً.[2] ولذلك فإن الخطوة الأولى في تعديل المعادلة (1) هي:

الوظيفة ⇄ التركيب ⇄ الكيمياء ⇄ مجالات الطاقة الكهرومغناطيسية ...(2)

---

(1) Ibid., P.11

(2) Krippner. S: *Human possibilities, Mind Exploration in the USSR and Eastern Europe*, New York, 1980. P. 64.

العلم وإعادة حضور الوعي في المستوى الفيزيائي الدقيق

اعتاد فلاسفة العلم الاستشهاد بمثال الساعة في وصف الرؤية الآلية للعالم. إن الإنسان الذي يؤمن بالنظرية الآلية المبسَّطة يعتقد بأن العالم مصنوع على شاكلة الساعة القديمة السابقة على ساعات الكوارتز الحديثة. عندما نفتح هذه الساعة القديمة نلاحظ وجود أشياء في غاية التعقيد: ثمة نوابض وعجلات مسنّنة يتعشَّق بعضها ببعض بصورة معقدة. وعلى الرغم من أن الإنسان يجد صعوبة بالغة في فهم كيفية عمل هذه الساعة، إلا أن المفاهيم التي نرتكز عليها في النهاية لشرح عمل الساعة هي مفاهيم في منتهى البساطة: إنها مفاهيم النوابض والعجلات المسنّنة. وهذه العجلات والنوابض جامدة ولذلك تحتاج إلى قوة خارجية دافعة تجعل بعض العجلات المسننة تحرك عجلات أخرى. ولكن هذا المفهوم «القوة» هو مفهوم في منتهى البساطة أيضاً. فكل إنسان شاهد شخصاً يدفع شيئاً من الأشياء وعلى هذا المثال يفهم القوة الدافعة للعجلات. إذن، لا توجد هناك سوى مفاهيم مبسَّطة[1].

تلك الرؤية المبسَّطة قد يتم التسامح معها على مستوى الكون

---

(1) دسبانيا، برنار، «**الفيزياء الكمومية أو نهاية الرؤية الآلية للكون**»، ضمن كتاب: الإنسان في مواجهة العلم، تأليف مجموعة من الباحثين، ترجمة حسن قبيسي، وعلي حرب. معهد الإنماء العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1999، ص55.

الماكروي (المرئي)، لكن الخطأ يحصل عندما يقوم الإنسان بتعميم هذا النموذج الآلي على المستويات الأخرى للواقع (مستويات العالم الميكروي)، مثل مكونات الجزيء أي الذرات أو مكونات الذرة، أي الإلكترونات والكواركات (quarks)،... الخ.

من المهم الإلحاح على أن هذا التعميم خاطئ مهما بدا طبيعياً. هذا ما فعله إيليا بريغوجين وسفن أورتولي. إن العلم بمعناه الصحيح يناقض ذلك. والعلوم المؤهلة لأن تحدثنا بصورة مجدية عن ميادين الذرات والجسيمات دون الذرية.... الخ، لم تعد ترتكز على هذه المفاهيم الآلية، بل هي على العكس من ذلك تناقضها.

تتأسس الفيزياء الكلاسيكية على فكرة الاتصالية بالتوافق مع البداهة التي تقدمها أعضاء الحواس: لا يمكن العبور من نقطة إلى أخرى في الزمان والمكان بدون المرور بكل النقاط المتوسطة بينهما. وفضلاً عن ذلك، كان في حوزة الفيزيائيين سلفاً، جهاز رياضي يتأسس على الاتصالية: حساب التفاضل لـ لايبنتز ونيوتن.

فكرة الاتصالية وثيقة الصلة بفكرة السببية الموضعية. ووفقاً لهذا التصور السببي تفهم كل ظاهرة بتسلسل متصل من الأسباب والنتائج: فالأحداث تشكل سلسلة متصلة من الأسباب والنتائج تترتب على شكل أزواج سابق ولاحق. كل سبب في نقطة مكانية تقابله نتيجة مجاورة له مكانياً، وكل نتيجة في نقطة مكانية يجاورها سبب في نقطة مجاورة سابقة. هناك إذن، اتصال مستمر وليس هناك حاجة إلى فرض تأثير عن بعد. إذن، اختزل العلم الحديث الكلاسيكي السببية إلى سببية موضعية فقط ولم يعد للسببية الصورية والغائية من مكان في الفيزياء

الكلاسيكية. وأصبح مفهوم السببية الموضعية بوصفه مكافئاً للسبب مفهوماً بدهياً بالنسبة للكثير من الناس الذين لا تتوافر لديهم معرفة دقيقة بالفلسفة[1].

من التصور الآلي انبثقت الحتمية بوصفها تعبيراً عن علاقة صارمة بين الظواهر والقوانين: إذا عرفت مواقع الأجسام الفيزيائية وسرعاتها في لحظة معطاة، أمكن التنبؤ بمواقعها وسرعاتها في أية لحظة أخرى من الزمن. بتعبير آخر، إذا تعينت الشروط الابتدائية (الحالة الفيزيائية في لحظة زمنية معطاة) أمكن التنبؤ تنبؤاً تاماً بالحالة الفيزيائية في لحظة زمنية معطاة أخرى أيّاً كانت، ففي ظروف معلومة في نقطة ما من الكرة الأرضية على مستوى سطح البحر إذا وضعت الماء على النار يمكنك التنبؤ بأنه سوف يغلي.

الخطوة التالية كانت ذات طبيعة فلسفية وأيديولوجية، وهي ظهور نظرية الاختزال أو الرد (reductive)، اختزال كل شيء إلى قوانين الفيزياء، بحيث يبدو البيولوجي والنفسي مجرد مراحل تطورية للأساس الفيزيائي للعالم، وبذلك يمكن لكل شيء أن يؤدي إلى قوانين فيزيائية حتمية بما فيها البعد النفسي، فاستبعدت مفاهيم الوعي والنفس والمشاعر والعواطف بوصفها مفاهيم غير قابلة للقياس ولذلك فهي ليست علمية. وهكذا ولدت الأيديولوجيا العلموية التي ظهرت كأيديولوجية طليعية وعرفت انطلاقة خارقة في القرن التاسع عشر.

---

(1) نيكولسكون، بسراب، العبر مناهجية، ترجمة ديمتري أفييرينوس، آفاق 2، مكتبة إيزيس، دمشق، الطبعة الأولى، 2000، ص18.

وقد أدت النظرية الآلية في الفكر الغربي إلى فكرة الاستغناء عن الله في العالم والحياة، وتأسست على ذلك أيديولوجيا علموية تؤله العلم وترد كل نشاط بشري إلى تلك النظرية الآلية التي تحولت إلى عقيدة فلسفية ودين طبيعي يرى أن الله مجرد فرضية غير لازمة لتفسير عمل الكون. وبهذه الطريقة انتزع كل ما هو مقدس من الكون وتجلت الطبيعة كهدف أسمى يسعى الإنسان بكل طاقاته للفوز بها وتحقيق جنته عليها، واستبعدت القيم الأخلاقية بوصفها قيوداً تقف بوجه تحقيق مصالح الإنسان ومنافعه غير المحدودة.

وقد تأسست كل الأفكار الماركسية على التصورات الناتجة من الفيزياء الكلاسيكية مثل الاتصالية، والسببية الموضعية، والحتمية، والموضوعية. فقد بنى ماركس وإنجلز أفكارهما على التشاكل بين القوانين الاقتصادية والاجتماعية والتاريخية وبين القوانين الطبيعية.

الاستبعاد الآخر كان البعد الروحي، فالواقع الوحيد الجدير باسم العلمي، هو الواقع المادي الذي تحكمه قوانين مادية. وكل معرفة غير علمية بهذا المعنى تعتبر (تتهم) بالذاتية، وتقبل، في أحسن الأحوال، بوصفها زينة، أو تنبذ باحتقار بوصفها، استيهاماً، ووهماً، ونكوصاً، ونتاجاً للمخيلة. حتى إن كلمة «روحانية» نفسها تصير مشبوهة ويعزف عن استعمالها عملياً.

لكن العاقبة الأشد التي اصطدمت بها النزعة العلمية هي شيئية الإنسان، أو ما يعرف بموت «الإنسان». لقد اختصرت الآلية الإنسان إلى كتلة مادية تشكل جزءاً من الطبيعة القابلة للاستثمار (الاستغلال)، بل قل الاستعمار. هكذا صار الكائن البشري موضع استغلال الإنسان

للإنسان، موضع تجارب أيديولوجيات تنتحل صفة العلم، موضع دراسات علمية حتى يشرّح ويشكلن ويتلاعب به. في إطار الآلية لا مخرج للإنسان إلا في تدمير ذاته.

ما أورثته العلموية لنا هو فكرة وجود مستوى واحد من مستويات الواقع، حيث الشاقولية القابلة للتصور هي شاقولية الوضع القائم على أرض ينتظمها قانون الجاذبية الشاملة[1].

لقد تحولت النظرية الآلية في الفيزياء إلى عقيدة فلسفية، شكلت عائقاً إبستمولوجياً أمام تطور العلم. فعلى أساسها وجد العديد من العلماء صعوبة بالغة في قبول النتائج الثورية للنظرية الكوانتية في الفيزياء. فضلاً عن ذلك، بدا من المتعذر طرح فهم علمي معقول لمفاهيم مثل الوعي أو النفس، فضلاً عن الظواهر المسماة باراسيكولوجية (ظواهر ساي) في سياق تلك الرؤية. والسبب، كما ذكرنا سابقاً، هو أنّ تلك الظواهر والموضوعات لا تخضع لشروط القياس التي فرضتها الفيزياء الكلاسيكية. كما أن ظواهر ساي لا تخضع لقوانين نيوتن ولا لقوانين الثرموديناميك، ولا لشروط الزمان والمكان ونقل الطاقة ولا للسببية الموضعية، إذ تقتضي السببية الموضعية أنّ كل حدث هو نتيجة متصلة لسبب أو لسلسلة سببية تشغل المسافة الفاصلة بين الحدث وبين سببه.

لكن على الرغم من ذلك فهناك العديد من العلماء لم يقبلوا النتيجة الفلسفية للنظرية الآلية، وبقوا ملتزمين بالنهج التجريبي العلمي دون التسليم بالنتائج الفلسفية للآلية التي قضت بأن العالم مكتمل آلياً، وليس بحاجة إلى تدخل العقل في بنائه، وما العقل إلا نتاج ثانوي

(1) المصدر نفسه، 19-22.

للعمليات العصبية التي هي جزء من العالم المادي - الميكانيكي، ولا يوجد في الرؤية العلمية للعالم مكان للإرادة الحرة، بل تسيطر الحتمية الصارمة، ولهذا السبب تضاءل الإيمان بالقضايا الميتافيزيقية.

انقلاب الصورة الكلاسيكية للعلم

لكن هذه الرؤية انقلبت رأساً على عقب، وقلبت معها كل نتائجها الفلسفية. إذ كشفت الفيزياء النقاب عن مستوى للواقع لا يخضع لشروط البداهة العامة السائدة في العلم الكلاسيكي، واقع يخضع بدلاً من ذلك للاحتمال واللاتحديد، واللاانفصالية، وهي إجراءات فرضتها قوانين أينشتين وبلانك وبور وهايزنبرغ. وقد دخل الوعي عنصراً جوهرياً في العملية الفيزيائية، ووجدت ظواهر ساي مشروعيتها في ضوء المفاهيم الجديدة.

ويقدم برنار دسبانيا مثالين يخرقان تقييدات الفيزياء الكلاسيكية: **الأول**، مستمد من النظرية النسبية لـ أينشتين (1905) وهو متصل الزمان - مكان، وهو مفهوم مخالف لمفهوم المكان ذي الأبعاد الثلاثة. والمتصل هو شيء يمزج بين الزمان والمكان، لكن عندما تتغير المنظومة المرجعية فإن الزمان يتحول جزئياً إلى مكان، وبالعكس. والحال فإن هذا الشيء يتجاوز بالكلية كل أفكارنا المألوفة[1].

عملت النظرية النسبية على توحيد الكيانات التي تبدو متعارضة ومنفصلة وذلك عندما اكتشفت متصل الزمان - مكان أو العالم رباعي الأبعاد. وهذا العالم هو الذي تتوحد فيه المادة والطاقة، وتظهر فيه

(1) دسبانيا، برنار، المصدر السابق نفسه، ص56.

المادة على شكل جسيمات غير ثابتة أو حقل مستمر. وفي هذه الحالة لا نستطيع أن نرى الوحدة جيداً بالتصور الاعتيادي. ويستطيع الفيزيائيون أن يتعاملوا مع عالم الزمان - مكان رباعي الأبعاد عن طريق الرمزية الرياضية المجردة لنظرياتهم. ولكن تصورهم المرئي مثل تصور أي شخص آخر مقيد بعالم الحواس ثلاثي الأبعاد. فلغتنا وأنماط تفكيرنا محددة بهذا العالم ثلاثي الأبعاد، ولذلك من الصعوبة علينا التعامل مع الواقع الرباعي الأبعاد للنظرية النسبية.

المثال الثاني، استمده من فيزياء الجسيمات الأولية، وهو يتعلق بالتكافؤ الشهير بين المادة والطاقة. إذا اصطدم بروتونان أحدهما بالآخر يسيران بسرعة كبيرة تتناسب مع طاقتهما الكبيرة، فإنهما ينفصلان ويبقيان محافظين على هويتيهما كبروتونين، ولكن من الطاقة المفقودة بسبب الاصطدام ستظهر جسيمات لم تكن موجودة من قبل. وفي مفاهيمنا الشائعة فإن هذه الطاقة هي الحركة والجسيمات هي أشياء. إذن لدينا حركة تحولت إلى شيء. وهذا ما يتجاوز كل مفاهيمنا المألوفة، لأنه استناداً إلى هذه المفاهيم لدينا من جهة فكرة الشيء، ومن جهة أخرى فكرة خاصية هذا الشيء. فهل يمكن أن نتخيل أنّه عند اصطدام سيارتي تاكسي أن تبقى السيارتان وتظهر سيارة ثالثة على حساب الطاقة المبذولة من كل منهما!؟. فهذا يتجاوز بالكلية مفاهيمنا الشائعة. ومع ذلك فإن هذه التجارب مع البروتونات هي تجارب قد أجريت باستمرار في مختبرات مختصة تشتغل على طاقة عليا، وأدت إلى النتائج التي أشرت إليها[1].

---

(1) المصدر نفسه، ص56.

اللااتصالية

استنادا إلى ماكس بلانك فإن للمادة بنيان خفي، غير متصل. ومن الصعوبة لنا أن نتخيل هذه اللا اتصالية الحقيقية، أي، أن بين نقطتين لا يوجد شيء، لا أجسام، ولا ذرات، ولا جزيئات، ولا قسيمات، لا شيء وحسب. لكن هذه الصعوبة لا تعاني منها الرياضيات لأنها تتأسس على نمط آخر من الخيال.

حاولت صورية الميكانيكا الكوانتية وصورية الفيزياء الكوانتية أن تحافظ على السببية الموضعية السائدة على مستوى الماكروفيزياء لكن نمطاً جديداً من السببية بدأ يظهر على السلّم الكوانتي. إن للكمية الفيزيائية بحسب الميكانيكا الكوانتية، عدة قيم ممكنة، تتأثر باحتمالات معّينة تماماً. لكن عند إجراء قياس اختباري يتم الحصول، بالطبع، على نتيجة واحدة من أجل الكمية الفيزيائية المعينة. لقد كان هذا الإلغاء المفاجئ لتعددية القيم الممكنة لـ «مرصودة» فيزيائية، بفعل الرصد نفسه، مبهم الطبيعة لكنه يشير إشارة واضحة إلى وجود نمط جديد من السببية[1].

بعد ولادة الميكانيكا الكوانتية بسبعة عقود، تم توضيح طبيعة هذا النمط الجديد من السببية بفضل نظرية جون بِلْ. اقترح بِلْ مجموعة من البراهين الرياضية، اشتهرت باسم تفاوتات بِلْ، توضح أن جسيمين

(1) نيكولسكو، بسراب، المصدر السابق نفسه، ص24-25.

كانا مرّة في حالة توحد يحتفظان بارتباط فيما بينهما على الرغم من اختلاف موقعيهما لاحقاً. تدل تفاوتات بِلْ على مكنون كلي يطلق عليه اسم اللاموضعية، ومفاده أن لا حاجة للجسيمين لأن يشتركا في الموضع نفسه من المكان لكي يكونا مرتبطين فيما بينهما ارتباطاً صحيحاً[1]. وهذا في الوقت نفسه إيذان بدخول تصور جديد في الفيزياء أسمه اللاانفصالية وهو مكافئ للاموضعية. ففي عالمنا المعتاد، الماكروفيزيائي، إذا تفاعل جسمان في لحظة معطاة ثم تباعدا، فإنهما يقل تفاعلهما، بالطبع، أقل فأقل، كلما ازداد تباعدهما. أما في العالم الكوانتي فتحدث الأشياء على غير ذلك، إذ تواصل الكيانات الكوانتية تفاعلها مهما كان مقدار تباعدها. ويبدو هذا مناقضاً لقوانيننا الماكروفيزيائية، إذ إن التفاعل يفترض دائماً وجود صلة، علاقة، ولهذه العلاقة، بحسب نظرية النسبية لـ أينشتين، سرعة حدّية، هي سرعة الضوء. فإذا أصررنا على أن نفهم الأحداث وفقاً للسببية الموضعية، فستبدو التفاعلات الكوانتية تخرق سرعة الضوء وتطيح بالنظرية النسبية. لكننا إذا وسعنا الفهم وقبلنا بوجود نمط جديد من السببية هو السببية الشاملة تخص منظومة كل الكيانات الفيزيائية في جملتها فإن تلك التفاعلات الكوانتية لا تخرق السرعة الحدية التي فرضتها النظرية النسبية. وحينئذ نقبل بوجود مستوى آخر للواقع لا تعمل فيه السببية الموضعية. السببية الشاملة هي مفهوم بنيوي، والبنية شيء أكثر

---

(1) كومبس، ألان، ومارك هولند، التزامن، العلم والأسطورة والألعبان، ترجمة ثائر ديب، دار مكتبة إيزيس، بسلسلة آفاق 1، دمشق، الطبعة الأولى، 2000، ص68.

من مجموع أجزائه ويعمل هذا المبدأ حتى على صعيد الحياة اليومية، فإن الجماعة - (أسرة، شركة، أمة) - هي دوماً أكثر من مجرد مجموع أجزائها، إذ إن عامل تفاعل خفيّ، غير قابل للاختزال إلى خصائص مختلف الأفراد، حاضر دوماً في الجماعات البشرية لكننا نلقي به دوماً في جحيم الذاتوية. فلا بد من الاعتراف بأننا بعيدون، وبعيدون جداً عن اللا انفصالية البشرية على أرضنا الصغيرة[1].

إذن، اللا انفصالية لا تلغي أو تشكك في السببية كمبدأ بل تشكك في عملية اختزالها إلى مجرد سببية موضعية فقط. ولا تشكك في الموضوعية العلمية، وإنما بالموضوعية التي تتأسس على الاعتقاد بغياب كل ارتباط غير موضعي. إن وجود ترابطات غير موضعية يوسع حقل الواقع. إن اللا انفصالية الكوانتية تقول لنا: إن في هذا العالم، على سلّم معين على الأقل، اتساقاً، ووحدة، وقوانين تكفل تطور جملة المنظومات الطبيعية.

الحتمية

الكيانات الكوانتية - الكوانتونات (quantons) - مختلفة جداً عن أجسام الفيزياء الكلاسيكية - الجسيمات والموجات، فإذا أصررنا على ربطها بالأجسام الكلاسيكية، اضطررنا إلى الخلوص أن الكوانتونات هي في آن واحد جسيمات وموجات أو، بدقة أكبر، بأنها ليست لا جسيمات ولا موجات. فإذا وجدت موجة، فهي بالحري عبارة عن موجة احتمال تسمح لنا بحساب احتمال وتحقق حالة نهائية اعتباراً من حالة ابتدائية ما.

---

(1) نيكولسكو، مصدر سابق، ص25-26.

تتصف الكوانتونات بتمدد معيّن لخواصها الفيزيائية، مثل مواقعها وسرعاتها، على سبيل المثال، إن علاقات هايزنبرغ الشهيرة تبيّن، بما لا لبس فيه، أن من المستحيل تعيين موقع كوانتون في نقطة محددة من المكان وفي نقطة محددة من الزمان. بعبارة أخرى، من المستحيل عزو مسار معيّن تماماً إلى قسيم كوانتي. إن اللاتعيّن السائد على السلم الكوانتي هو لاتعيّن تكويني، أساسي، غير قابل للاختزال، لا يعني البتة المصادفة أو عدم الدقة. وهذه الاحتمالية الحقيقية هي نفي للحتمية[1].

هناك ثلاث نظريات في تفسير الارتياب في قياس الإلكترون:

1. الأولى، إنّ هذا الارتياب مطلق ونهائي ويعود إلى مؤامرة طبيعية.
2. الثانية، ترى أنه مؤقت ويزول عند وصولنا يوماً إلى وضع نظرية جديدة ووسائل جديدة تقول لنا في النهاية أين الإلكترون حقاً.
3. النظرية الثالثة، والتي يميل إليها معظم الفيزيائيين هي التي تقول: إذا كنا لا نعرف أين الإلكترون فذلك لأنه ليس له مكان ما، وبتحديد أكثر لأنه ليس في مكان محدد. وهذه الضبابية التي يدعونها في التعبير الحديث «تبدداً» بدلاً من «ارتياب» هي شيء موضوعي، واقعي. وعدم تخصيص الإلكترون بموضع واحد، شبيه بعدم إمكان تخصيص ضوء الشمس بلون معين وحيد، وهذا التشبيه دقيق إلى الحد الكافي. ذلك أن ضوء الشمس الذي يردنا من الشمس ليس له لون صاف محدد تماماً،

---

(1) المصدر نفسه، ص27.

وإنما مجموعة من الألوان. ولو تركناه يمر من موشور لرأينا أنه خليط من الأحمر والأخضر الخ، حتى الأزرق البنفسجي، أي أن له طيفاً من الألوان. وهذا الأمر نفسه، يصح في النظرية الكمومية من أجل جميع المقادير الفيزيائية، إذ يعتقد العلماء اليوم أن الأشياء الكمومية، لا تتميز فيها المقادير الفيزيائية بقيم عددية محدودة تماماً، بل تتميز بأطياف. فالإلكترون مثلاً، ليس له موضع واحد، بل له عدة مواضع في وقت واحد. وهذا أمر يصعب إدراكه وتصوره لأننا اعتدنا على نمط معين من الأشياء، هي تلك التي نتداولها على صعيد حياتنا اليومية، فكرياتنا الصغيرة أي الجسيمات كما كنا نتصورها، لم تعد صالحة. فإذا كان الأمر كذلك، يصبح لزاماً علينا الاعتراف بأن الإلكترون ليس أبداً على صورة الكرية الصغيرة هذه نفسها، وإنما له سلوك مختلف، وخواصه الفيزيائية لها تبدد صميمي أساسي (أي من ذاتها، من طبيعتها)[1].

كان الفيزيائيون قبل خمسين أو ستين سنة مثل دوبريه وشرودنجز وأينشتين يجدون صعوبة في فهم كيف تتصرف الإلكترونات، لأن الأفكار السائدة لديهم كانت تأتيهم من التجربة التي كانت لديهم عن الكريات والسيارات والأشياء «الشائعة» العادية. ولذلك

---

(1) «المكان والزمان والكوانتات»، حديث مع جان - مارك ليفي - لوبلون الأستاذ في جامعة نيس (مخبر الفيزياء النظرية)، نشر - ضمن كتاب: الزمان والمكان اليوم، تأليف مجموعة من المفكرين، ترجمة محمد وائل بشير الأتاسي، دار الحصاد للطباعة والنشر، دمشق، الطبعة الأولى، 2002، ص70.

كانوا يتساءلون، لماذا لا تخضع الظواهر الكمية لقوانين الفيزياء الكلاسيكية؟ أما في الوقت الراهن فإن فيزيائي نظرية الكم الذي يمارس في مخبره تجربة يومية عن سلوك الإلكترونات والنيوترونات وكل الأشياء الكمية من حيث وجودها في كل مكان، ما يصعب فهمه بالنسبة إليه هو لماذا كان سلوك الكريّة (الذرة) الصغيرة المكونة في جميع الأحوال من إلكترونات وبروتونات ونيوترونات، مختلفاً بهذا الشكل عن مكوناتها. ثم، لماذا تظل المظاهر الكلاسيكية قائمة على الرغم من أنها تعتمد على نظرية كمية مختلفة عنها كل هذا الاختلاف؟ ثمة مشكلة هنا حقاً، مشكلة ليست فلسفية فحسب، بل أنها مشكلة فيزيائية لم تسوّ كلياً. ولكنك تلاحظ أن اتجاه السؤال قلب رأساً على عقب، لأنه لا يتجه من النظرية الكلاسيكية إلى النظرية الكمية، بل أنه يتجه الآن في الاتجاه المعاكس، إذ إن الصعوبة تكمن في فهم السبب في كون النظرية الكلاسيكية لا تزال قائمة ولها دور هام أيضاً[1].

ويحيلنا القول بأن الإلكترون يوجد في كل مكان إلى مفهوم «اللاموضعية» والنتيجة الفلسفية التي تترتب على اللاموضعية هي «لا انفصالية» العالم، إذ إن وجود الإلكترون في عدة مواضع في وقت واحد يجعل من الصعب فصل العالم إلى قطع صغيرة مستقلة بعضها عن بعض. وهكذا إذن، تؤدي لا موضعية الأشياء إلى نوع من عدم إمكان فصل العالم، أي تؤدي إلى بعض الارتباطات بين ظواهر فيزيائية متباعدة جداً في الفضاء، مع أنها متأينة ومتزامنة[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص71.

(2) المصدر نفسه، ص73-74.

يوضح سفن أورتولي هذه الخواص اللاانفصالية بالمثال الآتي: تخيّل صياداً يصطاد في بركة موحلة جداً حيث توجد سمكة. المشهد يرمز بكليته إلى المراقب مع أداته، المسبر الذي هو قصبة الصيد (المجموع المؤلف من قصبة الصيد + الصنارة)، والسمكة ترمز إلى الإلكترون (إلكترون أو أي جسيم). إن واقعة إدخال المسبر في البركة، من وجهة نظر النظرية الكلاسيكية في القرن التاسع عشر، ليس لها أي تأثير مباشر على السمكة. فبالنسبة للمراقب توجد السمكة في مكان ما من البركة، ولا نراها بسبب الوحل، ولكنها في موضع محدد، ولو كنا نجهل أين تكون. وحين يراها الصياد في طرف القصبة يقول في قرارة نفسه: «كانت مختبئة تحت صخرة ما، ثم أتت لتعلق بصنارتي فأخرجتها». هذا التصور سيختفي تقريباً مع مجيء الميكانيك الكوانتي. فالميكانيك الكوانتي لا يأخذ بعين الاعتبار هذه السمكة، أو هذا الجسيم، أو هذا الإلكترون، بصفته يقيم في مكان ما من البركة مع احتمال أن يوجد في هذا الموضع بنسبة X وأن يوجد في موضع آخر بنسبة أعلى بقليل، وإنما يعتبر أنه منتشر في المجموع. بتعبير آخر: هناك شيء احتمالي أي جملة إمكانيات، باستثناء الحالة التي تكون فيها السمكة عند طرف القصبة بعد أن كانت منتشرة في البركة برمتها. والسؤال هو: في أي لحظة تصبح هذه السمكة مرئية؟ متى تتحول مجموعة الإمكانيات التي كانت تمثلها إلى إمكانية واحدة؟ ونضيف نحن: كيف نحدد المسؤول عن انهيار تلك الإمكانيات لتحقيق إمكانية واحدة من بينها؟ ولهذا الأمر تفسيران: الأول هو أنها تتحول إلى إمكانية واحدة في اللحظة التي تعض فيها السمكة الصنارة، أي قبل

أن يراها المراقب، أي أن التفاعل بين المسبر والإلكترون يقلل من رزمة الموجات. والتفسير الثاني هو عكس الأول، بمعنى أن تناقص رزمة الموجات يحصل بعد أن تعلق السمكة بالصنارة، وبالتحديد عندما يرى المراقب السمكة ويعي بوجودها. ولذلك فالمسؤول في التفسير الأول هو المسبر، في حين يبدو أن المسؤول في الحل الثاني هو الوعي.

لنتخيل الآن أن هناك صيادَيْن وسمكتين مرميَّتَيْن في البِركة. هاتان السمكتان ترمزان دوماً إلى إلكترونين أو فوتونين. وهما تختلطان في البركة، لأن الوصف الكوانتي يقول بأن دالتين من دوال الموجات تتطابقان، ومن ثم لا تشكلان سوى كيان واحد. وإذا أفرغنا البركة الرئيسية لملء بركتين أخريين، سنجد أنفسنا في الوضعية الآتية: إنّ جزءاً من دالة الموجات عند الانطلاق يوجد في إحدى البركتين، والجزء الآخر في البركة الأخرى. «ما الذي يحصل عندما يُغَطِّس أحد الصيادْين قصبته، أي مسبره، في البركة حيث يوجد الإلكترون؟». في اللحظة التي يستبين فيها جسيمه، أي في اللحظة التي يصطاد فيها سمكته، فإن الصياد على جانب البركة الأخرى يرى في الحال سمكة تظهر. وهذا يعني أن هناك صلة بين السمكتين، أي أن دالتي الموجات تملكان ماضياً مشتركاً وأن الواحدة منهما ترتبط بالأخرى[1].

إلا أن بوم يرى أن هاتين السمكتين (إقرأ الجسيمين) ليس إلا

(1) سفن أورتولي: «أسرار المادة»، ضمن كتاب الإنسان في مواجهة العلم، مصدر سبق ذكره، ص35، 40.

سمكة واحدة منظوراً إليها من زاويتين مختلفتين. فنحن نرى كلا هاتين السمكتين (الجسيمين) على نحو منفصل في مكان ثلاثي الأبعاد، بينما لا وجود في الواقع سوى لسمكة واحدة (جسيم واحد) توجد في مكان سداسي الأبعاد. فالسمكتان هما السمكة ذاتها عندما ينظر إليهما من هذا المنظور ذي الأبعاد الأرفع[1]. والمثال السابق يشير إلى لا انفصالية الوعي عن العملية الفيزيائية.

من الصفات الملازمة للمستوى الكوانتي للواقع هو ثبات الزمن أو عكوسيته. إذ تجري الأحداث في أغلب الأحوال، في هذا المستوى الدقيق، كما لو أن فيلماً يُعرَض بالاتجاه المعاكس، مبدياً بالدقة الصور عينها التي أبداها إبان العرض بالاتجاه المباشر. ثمة في العالم الكوانتي بضع سيرورات تنتهك عدم التبدل الزمني هذا. وعلى الإنسان أن يتعود على مفارقة وجود عكوسية الزمن ولا عكوسيته، بما هو من مظاهر وجود مستويات مختلفة للواقع. بل نقول على وعي الإنسان أن يعيش كلا المستويين، فهو كيان ينتمي إلى مستوى ماكروفيزيائي وآخر ميكروفيزيائي (كوانتي)، وعليه أن يكون كالكائن البرمائي الذي يكيِّف نفسه للعيش في الماء وعلى اليابسة. وهذا منسجم مع التقليد الصوفي الذي يرى أن على الإنسان، لكي يحقق تكامله، أن يعيش في مستويين أحدهما العالم المادي والآخر العالم الروحي، لكن هذه المرة لم يعد العالم المادي مادياً في أصوله مائة بالمائة، بل عالم له مستويات مختلفة بالدرجة وعلى الإنسان أن يكيف نفسه مادياً وروحياً للتعامل مع هذه المستويات.

---

(1) ألان كومبس، مارك هولند، مصدر سابق، ص70.

فهل يمكن لعكوسية الزمن هذه أن تكون منطلقاً نظرياً لوصف الإدراك المسبق للمستقبل؟ هل يمكن أن ينعكس الزمن من المستقبل إلى الحاضر ومن الماضي إلى الحاضر (الوعي) حاملاً معه سيلاً من المعلومات البيئية للوعي؟ في مجال معلوماتي لاانفصالي (كوانتي)، يمكن تصور ذلك نظرياً.

تقدم مفارقة شرويدنجر دعماً لنظريات باراسيكولوجية بخصوص انعكاس الزمن. وملخص هذه المفارقة بسيط: نأخذ هراً ونضعه في صندوق محكم الإغلاق يوجد في داخله جهاز مسدس يقوم بإطلاق رصاصة نحو الهرّ عن طريق مرور إلكترون يشغّل الجهاز. وبعد ذلك نرسل بروتوناً أو إلكتروناً نحو الجهاز، وبعد ساعة ننظر إلى العلبة من خلال فتحة صغيرة لكي نرى إن كان الهرّ ميتاً أو حياً. من البديهي من وجهة نظرنا أن الهرّ إما أن يكون ميتاً أو حياً. ولكن من وجهة نظر الميكانيك الكوانتي هناك تراكب حالات، مجموع احتمالات: هرّ ميت + جهاز شغال من جهة، وهرّ حي + جهاز لم يشتغل. وفي لحظة أو في أخرى ينبغي أن يحصل تدخل ما لتحويل الدالة الموجية فقط إلى إحدى إمكانياتها. وكما ذكرنا في مثال السمكة السابق لا يوجد في الظاهر سوى حلين: الأول الذي ينسجم مع موضوعنا هو الذي يتمكن فيه المراقب الذي يرى العلبة، بفضل وعيه، من تدمير تراكب الحالات وجعل الهر يجد نفسه إما في وضعية «الموت» أو في وضعية «الحياة». وهذا يؤدي إلى التصور الآتي: لو كانت الفتحة مغلّفة بآلة تصوير وأخذنا صورة أو مجموعة صور، وإذا ما تمكن جهاز للتعرُّف إلى الأشكال من مشاهدة هذه الصور واستنتج أن الهرّ ميّت مثلاً لأنه لا

يتحرك، وإذا ما دوِّنت هذه النتيجة ووضعت في ظرف مختوم بحيث لا يعرف مضمونه المراقب إلا بعد مرور سنة، فهذا معناه أن هنالك عملية ما تجري بعكس الزمن. ومعنى ذلك أنه لما كان الوعي في هذا الحل المفترض هو سبب انهيار متجهة الاحتمالات، فإن هنالك سلسلة من الحوادث تعيد المعلومات إلى نقطة انطلاقها وتعود بالزمن سنة إلى الوراء لتنتهي بموت الهرّ[1].

وفي إطار التصور الباراسيكولوجي فإن الوعي يمكن أن ينعكس في الزمن ليؤثر في أحداث الماضي ويسبب موت الهرّ. وهذا ما يشكل تصوراً نظرياً للتحريك النفسي المرتد (retro-Pk) [2].

وحدة الوعي والعالم بين الفيزياء والتقليد الصوفي

لقد دحض دور العلماء كملاحظين مستقلين وثبت أن الطريقة التي يشترطونها في دراسة الطبيعة تحدد ما يكونون قادرين على اكتشافه. ويرى فرنر هايزنبرغ: إن ما نلاحظه ليس الطبيعة في ذاتها بل الطبيعة مكشوفة لطريقتنا في التساؤل. بمعنى آخر: إن الطبيعة هي انعكاس للطريقة التي تصنف بها عقولهم الملاحظة، أو إن ما كانوا قادرين على إدراكه ليس الواقع بل تركيب مصاغ بشكل تقريبي يسقطونه على الواقع. والنتيجة هي أن العلماء ليسوا موضوعيين بشكل مطلق بل

(1) سفن أورتولي: المصدر السابق، ص50- 51.

(2) التحريك النفسي المرتد هو الجهد الذهني الذي يبذله وعي منشّط (موهوب) للتأثير في أهداف في الماضي فيمنع أهدافاً مستقبلية. كما أن هناك التحريك النفسي المزامن الذي يؤثر في الأهداف المجاورة أو التي في الحاضر.

ارتبطوا ذاتياً بعمليات الطبيعة التي يلاحظونها. فالعالِم ليس أنا مستقلة محبوسة داخل قشرة الجسم، فالاستقلال الذاتي لعقل الملاحظ مرتبط بشكل كبير بما هو قادر على إدراكه.

والسؤال الذي يطرح الآن هو: إلى أي حد يؤثر العقل في الأنظمة الفيزيائية؟ إن نظرية الملاحظة من بين النظريات المطروحة للإجابة على هذا السؤال، والتي تستند إلى تفسير معين لنظرية الكم. فهي تفترض أن كل موضوع أو نظام فيزيائي يبقى في حالة من اللاتحديد في الفترة الزمنية التي نلاحظه فيها. وكل ما نعرفه عن النظام قبل تلك الفترة هو توزيع احتمالات القيم التي يمكن أن يفرضها. فإذا كان الملاحظ يمتلك قوة للتأثير في ذلك التوزيع في الاتجاه المرغوب فيه، فسوف نحتاج، من حيث المبدأ، إلى أن نحسب تلك التأثيرات غير العشوائية التي تعيّن نفسها كظواهر لـ (ساي)، وإنّ هذا الملاحظ، في حالة التعيين، سيشكل مصدراً لـ (ساي)[1].

وبعد إعلان مبدأ التغذية الاسترجاعية الإبستمولوجية، أي (اشتراك الملاحظ في فعل ونتيجة القياس)، وصف مارجينو الحقيقة والطرق الكامنة التي يلاحظ فيها الفيزيائي التفاعل والتأثير الممكن في النظام الفيزيائي الذي يريد قياسه. فالفيزيائي من خلال قيامه بالملاحظة ربما يؤثر بشكل مباشر في نتيجة القياس. وأشار هنري مارجينو إلى أن هذه الإمكانية واختبارها تشكل صياغة للفرضية الباراسيكولوجية القائلة

(1) Beloff J.: **parapsychology and Radical Dualism**, In: (White R. and Broughton R.) (Ed): *Research in parapsychology*, 1984, p. 41.

بأن العقل يمكن أن يتفاعل ويؤثر بشكل مباشر في الحالات الفيزيائية الخارجية[1].

وعندما تختزل ثنائية الذات/ الموضوع على الصعيد العلمي، ويتجه البحث العلمي صوب توحيد النظريات الجزئية في نظرية واحدة لتفسير الكون، فسوف يحدث نوع من التقارب، على ما يبدو، بين العلم والتقليد الصوفي. فالتقدم في العلوم الطبيعية خلق إمكانية الوصول إلى المعلومات عن طريق التجربة الصوفية مما أجبر المدرستين إلى أن تأخذ إحداهما بملاحظات الأخرى. ودليل التراكم يشير إلى أن أكثر التصورات العلمية والصوفية المتطورة عن الواقع صحيحة، وأن إمكانية التعاون بين المدرستين فتح آفاقاً جديدة للبحث، ومن المحتمل، وفقاً لذلك، أن تتحقق القفزة الهائلة المرجوّة في فهم الإنسان لذاته وللواقع الذي هو جزء منه.

وكجزء من ذلك التطور لم يكن الاعتماد على التجربة الحسية هو السبيل الوحيد لفهم العالم كما هو الحال في بدايات العلم الحديث، وأن فكرة البساطة بمعناها الذي يشير إلى ضرورة الاعتماد على الحواس الخمس والوعي المطابق لها، باعتبارها عاكسات ومترجمات صادقة للواقع، قضت عليها الفيزياء المعاصرة في نظريتي النسبية والكوانتم.

الزمكان السيبرنتي وتطور الوعي

المقصود بالزمكان السيبرنتي المكان المعلوماتي، ذلك المكان

---

(1) Honorton C: **Parapsychology and the mind-body problem,** In: (McConnell) (Ed): *Encounters with parapsychology*, p. 148.

الذي يرمي إلى تغليف الأرض بأسرها. وهو طبيعي ومصنوع. فهو طبيعي لأن مصدره العالم الكوانتي. ومصنوع لأنه لغة مصنوعة، هي لغة الرياضيات. والرياضيات هنا ليست مجرد أداة لتوصيف الواقع كما هو الحال في العالم الماكروفيزيائي، وإنما هي مركَّبة لا تنفصل عن الواقع الكوانتي. وكل سرعات هذا الزمكان السيبرنتي مساوية لسرعة حدية هي سرعة الضوء.

يتصف العالم الكوانتي - منبع الزمكان السيبرنتي - بعدد من الأبعاد مختلف عن أربعة. والتحول المتبادل من معادلات رياضية إلى صور وبالعكس يدخل في الحسبان مكاناً رياضياً مجرداً يكون عدد أبعاده غير الأربعة. وأخيراً فإن تدخل الوعي البشري بالسطح البيني إنسان - كومبيوتر يشير كذلك إلى أن عدد الأبعاد ليس أربعة بالضرورة.

إن انغمار الجسم البشري في الزمكان السيبرنتي يوقظ فيه مستوى جديداً للإدراك (ناجم بالدرجة الأولى عن ملاقاة جدار الضوء) يكشف عالماً مقطوعاً قطعاً جذرياً عن العالم الماكروفيزيائي الذي نصرِّف فيه حياتنا. وهذا العالم الجديد لا ينتظمه المنطق الكلاسيكي: تسلسل الأسباب والنتائج معلَّق، والسببية الخطية ملغاة، واللااتصالية يمكن أن لا تكون موضع تفكير وحسب، بل وأن تعاش أيضاً.

إن الإبحار في الزمكان السيبرنتي نمط جديد من الإبحار، إبحار في أحشاء الطبيعة، بالتفاعل مع أنفسنا. إنه مصدر نمط جديد من الخيال، يؤثر في الإدراك الذي يغذي الخيال بدوره. فتتخلَّق حلقة وصل بين الخيال الكوانتي وبين الإبحار في الزمكان السيبرنتي. وتلعب الصيرورات الكوانتية دوراً أكيداً في عمل الذاكرة والوعي.

هناك ما يشبه المرآة يتكشف بين الصيرورات الكوانتية للدماغ البشري والصيرورات الكوانتية للزمكان السيبرنتي. للمرة الأولى في التاريخ ثمة إمكانية استدماج المنتهي الذي هو نحن في الوحدة بين اللامتناهي في الصغر واللامتناهي في الكبر. وبمقدار ما يكون هذا المنتهي هو البلورة التي ينعكس عليها اللامتناهي في الوعي، نشهد، ربما، ولادة النمط التاريخي الأول للتفاعلات المثلثة (لامتناهٍ في الصغر، لامتناهٍ في الكبر، لامتناهٍ في الوعي)[1].

إن فكرة التشاكل بين السيرورات النفسية والسيرورات الميكروفيزيائية تتخلل فكر كل من كورزبسكي، ويونغ، وباولي، وأولوباسكو. وهذا التشاكل هو الآن في طور المرور من مجال التفكّر النظري إلى مجال التطبيق العملي. وهو مصدر ما يمكن أن يكون الأسوأ أو الأحسن في انبثاق الزمكان السيبرنتي في حياة الكوكب.

الوعي الكوانتي

تفترض ميكانيكا الكم بأن أي نظام فيزيائي، مثل الدماغ، يتطور (من خلال حركة وتفاعل الجزيئات المكوِّنة) مع الزمن من شكل معطى إلى عدد كبير من الحالات الممكنة، التي تصبح حقيقة فيزيائية بالفعل، قابلة للملاحظة، وغير محددة بتقييدات فيزيائية. إن تطور النظام أو الدماغ احتمالي، ولكن بعد الملاحظة، أي بعد تعيين المتغيرات الخفية للوعي، تنهار متجهة النظام الدماغي إلى حالة جزئية فردية، فتختزل

(1) نيكولسكو، بسراب، مصدر سابق، ص97-99.

الحالات الممكنة المختلفة إلى حالة فيزيائية فردية للدماغ. وتستمر هذه العملية بدرجة من السرعة مثل المجرى المستمر الحالي للوعي. ولا يشترط تطور حالة النظام الفيزيائي أن تكون كل قيم الوعي متعينة لتقرير نتيجة التطور لحظة وراء لحظة. وإنما يكفي تعيين نسبة من متغيرات الوعي ونسبة من متغيرات الإرادة فقط[1].

وبشكل مفصل نقول: إن الإشارات الحسية تعالَج في الدماغ قبل أن تصبح خبرة واعية، ويمكن أن تُمنَح قيمة رياضية مرتبطة بالزمن. وتتمثل المعلومات هنا بشكل نقاط كوانتية منتشرة في لحاء المخ. وهذه النقاط الكوانتية هي التي تشكّل متجهة النظام الفيزيائي الدماغي الاحتمالي. وإن انهيار هذه المتجهة يتم من خلال علاقتها بالوعي الذي يضمن انهيار هذه المتّجهة عن طريق اختياره لحالة احتمالية واحدة هي المعلومة المنتخبة من تلك المتجهة.

ولذلك فإنه قبل تعيين حالة المتغيرات الخفية للوعي يكون النظام الفيزيائي احتمالياً. وبعد تعيين تلك المتغيرات يصبح النظام حتمياً. ولكي يصبح النظام المتعين حتمياً، ليس من الضروري تعيين كل الكمات (قيم الوعي) بل يكفي تعيين القليل منها. وهو ذلك الجزء من الخبرة الواعية للإنسان، المسلّم به في الفلسفة - الذي يسمح للإنسان بالسيطرة على الأحداث الفيزيائية - والذي يدعى الإرادة (WillThe)، ويستهدف ذلك التبرير تبني هذا المصطلح المألوف في الفلسفة[2].

---

(1) Oteri. L (Ed): *Quantum Physics and parapsychology, proceedings of an international conference*, New York, 1974,p.9.

(2) Ibid, p. 9.

تعدد مستويات الواقع

إن الوَقْع الثقافي الأكبر للثورة الكوانتية في مجال الطبيعة يكمن بالتأكيد في التشكيك بالعقيدة الفلسفية المعاصرة لوجود مستوى واحد للواقع. فالفيزياء الكوانتية تطرح التجريد ليس بوصفه وسيطاً إجرائياً بيننا وبين الطبيعة أو بين الذات والموضوع، وإنما بوصفه جزءاً مكوِّناً للطبيعة، بتعبير فلسفي التجريد بوصفه جوهراً. ففي الفيزياء الكوانتية لا يمكن فصل الصورية الرياضية عن التجربة. فالنظرية الرياضية التجريدية في الوقت الذي تستدمج فيه المعطيات الاختبارية تحافظ على تماسكها الذاتي. والواقع الافتراضي (virtuelle) الذي تصوره المعادلات الرياضية موجود بالقوة في المعادلات أو في سلاسل الأعداد، التجريد إذن، جزء لا يتجزأ من الواقع.

مستوى الواقع يعني جملة من المنظومات غير متغيرة ينتظمها عدد من القوانين العامة: منها على سبيل المثال، الكيانات الكوانتية الخاضعة للقوانين الكوانتية المقطوعة جذرياً عن قوانين العالم الماكروفيزيائي. أي أنّ بين مستويي الواقع الماكروفيزيائي والواقع الكوانتي انقطاعاً في القوانين وانقطاعاً في المفاهيم (السببية، على سبيل المثال). ولم يفلح أحد في العثور على صورية رياضية تسمح بالعبور الصارم من عالم إلى آخر، إذ إن الانزياحات الدلالية، والتعريفات التي هي من قبيل الحشو أو التقريبات لا يمكنها أن تحل محل صورية رياضية صارمة. حتى إنه توجد مؤشرات رياضية تجعل العبور من العالم الكوانتي

إلى العالم الماكروفيزيائي أمراً متعذراً أبداً. لكن ليس في ذلك شيء كارثي. فاللااتصالية التي تجلت في العالم الكوانتي تتجلى أيضاً في بنيان مستويات الواقع. وهذا لا يحول دون العالمين والتواجد معاً. والبرهان على ذلك: وجودنا نفسه. فلأجسامنا في الوقت نفسه بنيان ماكروفيزيائي وبنيان كوانتي[1].

إن انبثاق مستويين للواقع مختلفين على الأقل في دراسة المنظومات الطبيعية حدث رئيسي في تاريخ المعرفة. فمن شأنه أن يقودنا إلى إعادة النظر في حياتنا الفردية والاجتماعية، وإلى تقديم قراءة جديدة للمعارف القديمة، وإلى استكشاف معرفة أنفسنا، هنا والآن، استكشافاً مختلفاً. إن وجود مستويات للواقع مختلفة قد أكدت عليه مقولات وحضارات مختلفة، لكن هذه المقولة كانت مؤسسة إما على عقائد دينية وإما على استكشاف الكون الداخلي.

في القرن العشرين اكتشف هوسرل وبضعة بحاثة آخرين، في اجتهاد للتساؤل حول أسس العلم، وجود مستويات مختلفة لإدراك الذات الراصدة للواقع. ولكن الفلاسفة الأكاديميين همَّشوهم، والفيزيائيون منغلقون في اختصاصهم، لم يفهموهم. لقد كانوا، في الواقع، طلائع استكشاف واقع متعدد الأبعاد ومتعدد المراجع، حيث بوسع الكائن البشري أن يجد مكانته وشاقوليته[2].

---

(1) نيكولسكو، بسراب، العبر مناهجية، ترجمة ديمتري أفييرينوس، دار مكتبة إيزيس، دمشق، 2000، ص30.

(2) المصدر نفسه، ص31.

الفصل الثاني

المستوى الفسيولوجي

إن أيّ دراسة حديثة لمشكلة تحديد العلاقة بين العقل والدماغ، وفهم النشاطات العقلية للإنسان، يجب أن تأخذ بنظر الاعتبار التطورات الهائلة التي حصلت في علوم الدماغ خلال القرن العشرين.

إن المظاهر الجديدة للعقل تبدو مقترنة بتغيرات تركيب أو عمل الدماغ. فقد وجد العلماء، من خلال تطور الأنواع الحية، أن هناك ارتباطاً هائلاً بين التعقيد السلوكي ومستوى تنظيم الجهاز العصبي. فالتطور العقلي للطفل يبدو مرتبطاً بالتغيرات الوظيفية والبناء الكتلوي للدماغ المتطور. وكذلك الأمر بالنسبة للبالغين، فقد ألفنا عنهم حقائق عديدة، مثل التغيرات الفيزيائية اليومية للوعي، وتأثيرات الصدمة الدماغية الخفيفة، الحادثة بسبب الإعياء والكحول أو مواد أخرى، والضربات على الرأس، وغيرها مما يؤكد ارتباط العقل بالدماغ. ولكن ماذا عن التفصيلات في العقود الحديثة المتحررة من التحريمات السلوكية الصارمة للعهد السابق، ولاسيما بعد أن كشف علماء الأعصاب، بجهود حثيثة، النقاب عن الصندوق الأسود (دماغ الإنسان)، باستخدام أنواع متطورة من الطرق الإكلينيكية والعقاقيرية

والجراحيـة والإلكتـروفسيولوجيـة والسلوكيـة، لمعـرفـة آليتـه[1].

كان العلماء والفلاسفة، في القرن التاسع عشر، ينظرون إلى الدماغ بوصفه أداة للعقل فحسب. أما اليوم فإن العلماء يعرفون حقائق عديدة عنه رغم أنهم يؤكدون بأن هذه المعرفة ما زالت أولية مقارنة بالتعقيد الهائل الذي يمثله الدماغ البشري. فهم يعرفون القليل عن تركيب الأعصاب وعملها، ويعرفون بعض الأشياء عن التنظيم البنائي الأساسي للدماغ، ولديهم مقدار أكبر من المعرفة حول التنظيم الوظيفي للدماغ. وتسهم تلك العناصر المختلفة لبنية الدماغ في خلق المحتوى الكلي لوعي الإنسان، وتنظيم سلوكه.

تتوزع روابط العقل توزيعاً جزئياً داخل الدماغ، لرسم فعالية الإنسان. وتتطلب الفعاليات التي نعدها الخاصية الأساسية للوظيفة العقلية البشرية، عدداً كبيراً من أنماط مناطق الدماغ المناظرة (وبشكل خاص مناطق اللحاء المخي)، وهي أنماط لها وظائف مختلفة[2].

إن أغلب الاتجاهات البارزة، تصف البحث الحديث في علم النفس الإدراكي، بأنه يمتلك شكلاً فسيولوجياً بشكل متزايد. فنظرية الرؤية (الإبصار)، مثلاً، أصبحت مرتبطة، بشكل أكثر عمقاً، بمعرفة مفصلة عن الخصائص الوظيفية والبنائية للمسارات الفسيولوجية من العين إلى الدماغ. والحقيقة أن نوعية الجوانب الظاهرية الدقيقة للرؤية البشرية، مثل اللون، والسطوع، والتأثيرات المتباينة الهائلة، مرتبطة،

---

(1) Kelly E.F.: **Conversing lines of evidence on mind-body relations**, In: (Betty S. & L) (Ed): *Brain-mind and parapsychology*, U. S. A, 1978, p.53.

(2) Ibid, p. 53.

بشكل مباشر، بآليات فسيولوجية مماثلة، ينتهي بعضها عند السطح الخارجي، مثل الشبكية، ويغور بعضها الآخر عميقاً في الوعي[1].

إن الارتباط بين العقل والدماغ تكشفه الإنجازات العلمية لتطورات الدماغ، والتي تدفعنا إلى التساؤل: هل ثمة مانع من الافتراض - في ضوء ما تقدم - بأن تلك التطورات والنجاحات يمكن أن تستمر بلا محددات، ومن غير حساب لأيّ عوائق محتملة، ومن ثم يمكن تفسير خصائص العقول، بشكل كلي ونهائي، عن طريق خصائص الدماغ، أم أن خصائص العقول تفترض طبيعة ثنائية أكبر من إنجازات العلم وتطوره؟.

شهدت القرون التي تلت ديكارت وهوبز بروز البيولوجيا ودراسة الجهاز العصبي. وأصبح من الممكن تفسير نشاط الجهاز العصبي ووظائفه العليا بمصطلحات فيزيولوجية وتشريحية بسيطة مثل، العُصَيْبَة (Neuron)، والليف العصبي (Fiber)، والنبضة العصبية (Impulse)، ونقاط الاتصال العصبي (Synapses)، وبفضل ذلك أصبح من الضروري معالجة التساؤلات حول الوظائف العليا للدماغ التي تثير الألغاز الميتافيزيقية القديمة. فهل الدماغ مجرد آلة فيزيائية تنتج استجابات حركية معلومة تتناسب مع تنوع الطاقة الحسية في الكائن العضوي؟ أو هل الدماغ آلة فيزيائية متوسطة فريدة تمتلك، فضلاً عن وظائف السيطرة الآلية للكائن العضوي، وظيفة الارتباط المتبادل مع العقل؟ هل إنّ التفكير، والتصور، والإدراك، والذاكرة هي حركة النبضات العصبية في أجزاء معينة من الدماغ، أم أن أحداث الدماغ تلك

(1) Ibid, p.53.

مجرد قوام لبعض الأحداث العقلية المسيطر عليها، مثل، الأفكار، والصور، والاحساسات، والذكريات؟[1] وكانت تلك التساؤلات مثاراً للجدل والنقاش، ولم تحسم بعد.

ويمكن أن تستند الرؤية المادية، سواء نظرية علاقة واحد إلى واحد، أو نظرية الظاهرة الثانوية، أو نظرية الهوية، إلى تطور العلوم الطبيعية، ولاسيما علوم الدماغ، في تأكيد النقاط الآتية:[2]

1. لا توجد أدلة على أن الوعي موجود في مكان آخر غير الكائنات العضوية. كما لا يوجد دليل على أن ذلك الوعي هو غير الدماغ المرتبط بالكائن العضوي. (فإذا فتحت جمجمة شخص معين، لن تجد سوى كتلة هلامية رمادية اللون، وليس عقلاً أو روحاً خفية).
2. عندما ننتقل، بالملاحظة، من كائنات عضوية حيوانية ذات مستوى أدنى، إلى كائنات عضوية حيوانية ذات مستوى أعلى، تتضح حقيقة أن الجسم، وبشكل خاص، الجهاز العصبي، يكون أكثر تنظيماً بشكل حر، ويزداد الوعي المرتبط به، براعة وقدرة على التمييز.

---

(1) Smythies J. R: **The mind-brain problem today-A view point from the neuroscience,** In: (A. Angoff & B. Shapin) (Ed): *parapsychology and the Sciences.* Proceedings of An international conference Held in Amsterdam, the Netherlands, August 23- 25, 1972, p. 125.

(2) Ducasse C. J: *A critical Examination of the Belief in a life After Death,* U. S. A, 1974, P. 28.

3. كل إنسان يعرف أنه عندما يموت الجسم، فإن الأدلة المألوفة على الوعي تنقطع عن الحدوث. بل في حالة الحياة أيضاً، فإن الضربة القاسية على الرأس أو أضرار أخرى تؤدي، بشكل مؤقت، إلى النتيجة ذاتها.
4. إن اعتماد الوعي على الدماغ ليس بهذا الإجمال فحسب. فإن التلف، سواء الناجم بأسباب خارجية أو داخلية، في مناطق معينة من لحاء الدماغ، يزيل أو يتلف قابليات عقلية معينة، على سبيل المثال: قابلية فهم الكلمات المكتوبة أو المنطوقة أو قابلية الكلام، أو ربما قابلية الكتابة، على الرغم من أن قابلية إحداث الأصوات أو تحريك اليد والأصابع غير تالفة. وبشكل مشابه، فإن القابلية على أنواع مختلفة من الاحساسات - بصرية، سمعية، شمية... الخ - والقدرة على الحركة الإرادية لأجزاء مختلفة من الجسم، تعتمد على أجزاء مختلفة من لحاء الدماغ، وأن أجزاء الدماغ هذه، المسؤولة عن القابليات الحركية والحسية، تختلف كثيراً من شخص إلى آخر. وإذا دمرت القابلية في شخص بعينه، بسبب تلف في أحد المراكز اللحائية، فغالباً ما يعود جزء مختلف من اللحاء بالتدريج فيأخذ على عاتقه القيام بالوظيفة المفقودة، والنتيجة هي أن القوى العقلية تعتمد على وظائف مناطق الدماغ.
5. إن اعتماد الوعي على الدماغ يمكن إثباته عن طريق ملاحظة الآتي: عند إزالة مناطق معينة من الدماغ وفصلها كلياً عن المريض بعملية جراحية تدعى (جراحة فصوص المخ

الجبهية)، فإنها تؤدي إلى تغيرات ملحوظة تطرأ على الشخصية.

6. ينتج التغيير في التركيب الكيميائي لسوائل الجسم، حالات من الوعي، مثل التأثيرات النفسية، المألوفة يومياً، للكحول والكافيين (المادة المنبهة في البن والشاي). كما تؤثر المخدرات المختلفة، مثل المسكالين وحامض اللايسرجيك ريثايلامين... الخ، بطرق مختلفة يمكن ملاحظتها، في حالات الوعي، والدفع العصبي، وتسبب تصرفات ومواقف مختلفة. ويتأثر الوعي أيضاً، بكمية الأوكسجين ودايوكسيد الكاربون في الدم.
7. إن التحفيز المناسب لأعضاء الحس يؤدي إلى حالات مشابهة من الوعي، وبالعكس، تضمحل قدرة الوعي على الإدراك بإتلاف أعضاء حسية، أو قطع أعصاب حسية.
8. ترتبط الاختلافات النموذجية بين الشخصية الذكرية والأنثوية باختلاف ست وظائف لجسم الرجل عن ست وظائف لجسم المرأة.
9. إن حالات الوعي - الأفكار، والإحساسات، والاختيارات، والمشاعر - هي في الحقيقة ليست إلا الأحداث الفيزيائية والكيميائية التي تحدث في أنسجة الدماغ، مثل: التغير الكيميائي الذي ندعوه التيار العصبي (Nerve Current) الذي ينشر نفسه من طرف ليف عصبي إلى طرف آخر، ثم يستمر إلى تفرعات الليف الآخر، والظواهر الكهربائية التي توحد

التيارات العصبية، والتبدلات التي تحدث في نقطة اتصال عصيبتين، التي تيسر أو تكبح انتشار التيار العصبي من عصيبة إلى أخرى، وهكذا...

10. إن عمليات الدماغ السابقة هي العمليات ذاتها التي ندعوها، عادة، عقلية، وذلك لأن الافتراض البديل الذي يذهب إلى أن الأفكار، والإرادات، والإحساسات والعواطف، والحالات العقلية الأخرى، هي أحداث ليست فيزيائية، يثير غموضاً مؤداه أن الأحداث اللافيزيائية يمكن أن تسبب أحداثاً فيزيائية، وهي ذاتها (الأحداث اللافيزيائية) مسبَّبة بأحداث فيزيائية. فيثار السؤال: كيف تستطيع الإرادة، أو الفكرة اللافيزيائية أن تدفع أو تسحب الجزيئات الفيزيائية في الدماغ؟ أو العكس، كيف تستطيع حركة الجزيئات في الدماغ أن تسبب إحساساً بصرياً، أو سمعياً، أو غيره، إذا كانت الإحساسات نفسها ليست فيزيائية؟ ويمكن استبعاد إمكانية التفاعل السببي هذه عن طريق مبدأ حفظ الطاقة، لأن تسبيب الحدث المادي في الدماغ بوساطة حدث عقلي (لامادي) يؤدي إلى دخول كمية من الطاقة الإضافية، بشكل مفاجئ، إلى العالم الفيزيائي من العدم، وأن تسبيب الحدث العقلي عن طريق تيار عصبي فيزيائي يعني تلاشي كمية معينة من الطاقة خارج العالم الفيزيائي. ولذلك فإنّ الحل الذي يفترضه المادي هو أن الأحداث التي نسميها عقلية، لا يمكن أن تسبِّب العمليات الذرية في الخلايا العصبية للدماغ، بل يجب أن تكون العمليات الدماغية عمليات مستقلة

بذاتها، ومن ثم فإن توقفها عن العمل يؤدي بالضرورة إلى توقف الوعي.

11. إن الوعي مجرد اسم نميّز بوساطته أنواعاً معينة من السلوك، أي تلك التي تميِّز الحيوان عن الأنواع الأخرى في الطبيعة. واستناداً إلى هذه الرؤية، فإن وعي الحيوان بالاختلاف بين موضوعين ينشأ من اختلاف سلوكه حيال أحد الموضوعين عن سلوكه حيال الآخر، وهذا يعني أن اختلاف السلوك هو الذي يسبب الوعي بالاختلاف بين الموضوعين، وليس الأمر كما هو مفروض عادة، بأن اختلاف السلوك هو مجرد علامة سلوكية في الحيوان تشير إلى أن شيئاً ما غير قابل للملاحظة وليس فيزيائياً قد حدث، وهو ما يدعى الوعي الذي يختلف فيه الموضوعان. كما لا توجد ثنائية بين الفكر والكلام، بمعنى آخر، إنّ الكلام لا يفسر أو يوضح شيئاً ما يختلف عن ذاته يدعى الفكر، أي أن الكلام - سواء كان منطوقاً أو مهموساً- هو الفكر ذاته. ومن الواضح إذن، أنه إذا كان الفكر، أو أي نشاط عقلي، هو بهذا المعنى، بل هو مجرد نموذج من سلوك الجسم الحي، فإن الوعي أو العقل لا يمكن أن يكون شيئاً مختلفاً، يستمر بالوجود بعد موت الجسد.

12. ودعماً للمفهوم الواحدي للإنسان، الذي يعكس وجهة النظر المادية، المضادة للمفهوم الثنائي للإنسان، يقال إن الثنائية تنتهك المبدأ المنهجي المعروف بـ (قانون الاقتصاد

في الفكر). ففي الفصل الثالث من كتاب (وهم الخلود)[1] يصرح الدكتور لامونت (D. Lamont)، بأن قانون الاقتصاد في الفكر يجعل النظرية الثنائية تبدو غير ضرورية بشكل واضح. وبالمقارنة مع البديل الواحدي يرفض لامونت الفرضيات غير المرغوب فيها، والتي ليست ضرورية. إذ إن تعقيد لحاء المخ مع التركيب المعقد للنشاط المتجدد للجهاز العصبي، وآلية الكلام، تجعل أي تفسير للفكر والوعي بغير المصطلحات الطبيعية غير ضروري كلياً. فإذا كان نوع ما من النفس أو الروح فوق الطبيعية تقوم بعملية التفكير فينا، فلماذا ينشأ إذن، من خلال أيونات لا تحصى، عضو مهيأ جيداً لهذا الغرض هو الدماغ البشري؟

الأساس العلمي للنظرية الثنائية

تمهيد نظري نقدي

لا تفسر النظرية الواحدية عنصر الإرادة في الفعل الإنساني، ولا يوجد ما يثبت وجود مركز عصبي خاص بالإرادة، وإنما هي فعالية سابقة على العمل العصبي؛ لأنها تعبر عن سلوك الإنسان وموقفه حيال الأشياء والأحداث، ولا تعبر دوماً، وبالضرورة، عن استجابة الإنسان

(1) Corliss Lamont: *The Illusion of Immortality*, Philosophical Library, New York, 1950, P. 114- 116.

الآلية لمؤثر خارجي، وهذا يعني أن الإرادة هي المقابل الواعي للمفهوم الآلي. فالآلية تتضمن واقع المؤثر والاستجابة أو الفعل ورد الفعل. وهذه الفكرة (المؤثر والاستجابة) ليست صحيحة بلا استثناء، ولاسيما ما يتعلق منها بالإنسان، فقد يستجيب الإنسان للمؤثر وربما لا يستجيب. فالعوامل الأخلاقية، والاجتماعية، والنفعية، والمعنوية، تتحكم بالاستجابة، وتنطوي هذه العوامل على أبعاد واعية وعقلانية تتجاوز مفهوم الآلية.

يتأسس المفهوم الآلي للإنسان على حتمية الاستجابة، لكن الإنسان قد يعزف عن الاستجابة للمؤثر مهما كان نوعه، ومهما كانت درجة إلحاح الدافع الداخلي. فالعملية التي تصف واقع الإنسان لا تكمن في رد الفعل تجاه المؤثر بل في وعي الإنسان لذلك المؤثر، الوعي المرتبط بنظرية أو رؤية تتحكم في ردود الأفعال وتسيطر عليها. فقد يعرف الإنسان الخير ويخالفه أو يتنكب سبيله، وربما عرف الشر وسلكه عن وعي ودراية؛ ومعنى هذا أن الإنسان لا يمتلك عقلاً يقرر أحكاماً فقط، وإنما يستطيع، في الوقت نفسه أن يخالف عقله أو أحكامه. وهذه هي نقطة الافتراق عن الحياة البهيمية الأخرى التي تسيّرها الغريزة.

يطاول هذا القصور نظرية الظاهرة الثانوية أيضاً، التي ترفض الفعالية السببية للأحداث العقلية، بسبب إغفالها لجوانب عديدة في الشخصية، وتشديدها على بعد واحد فقط، وهو نشوء الأفكار بفعل استجابات عصبية تحدث رداً على مؤثرات خارجية. ولذلك فهي تلغي سببية الأفكار والإرادة في تغيير البيئة الخارجية أو تعديلها، أو تحذف قابلية الإنسان على تنفيذ أفكاره في الخارج أو ما أسميه بالعمل الإنساني

التحولي. وهذا العمل التحولي لا يمكن فهمه من دون الافتراض بأن للفكرة أو الإرادة تأثير سببي على المراكز العصبية للدماغ البشري، وهي السبب البعيد لحركة الأعضاء الجسمية الإرادية التي تنفِّذ الفعل في الواقع.

وفضلاً عن ذلك، فإن هذه الفعالية السببية للعقل، لها دور أساسي في فهم التطور الذي يمر به الوعي والدماغ. (إذ يرى عالم الفسيولوجيا العصبية جون أكلس بأن فرضية لاسببية الوعي، تفشل، بشكل كامل، في وصف التطور البيولوجي للوعي. وهذا التطور حقيقة لا يمكن رفضها. فمراحل الوعي تبدأ بانبثاقه أولاً، ومن ثم تطوره المتنامي مع نمو تعقيد الدماغ. إن التركيبات والعمليات التي تساعد على البقاء هي الوحيدة التي تطورت بالانتخاب الطبيعي بالانسجام مع النظرية التطورية. فإذا كان الوعي عقيماً من الناحية السببية، فلا يمكن وصف تطوره عن طريق النظرية التطورية. واستناداً إلى النظرية التطورية - البيولوجية، فإن الوعي والحالات العقلية يمكن أن تنشأ وتتطور فقط إذا كانت مؤثرة سببياً في إحداث تغيرات في العمليات العصبية للدماغ، مع تغيرات تتبعها في السلوك. وذلك يمكن أن يحصل فقط، إذا كانت الآلية العصبية للدماغ مفتوحة لتأثيرات الأحداث العقلية، لعالم الخبرات الواعية الذي هو مسلمة أساسية في نظرية التفاعل الثنائي)[1].

أود أن أعيد صياغة نظرية الهوية المادية بالشكل الآتي: لدينا تصور ما عن الأحداث الدماغية، وتصور ثانٍ عن الأحداث العقلية، وأن

(1) Ducasse C. J: op site, P. 20.

التصورين متطابقان بالموضوع (الدلالة) ومختلفان في الاصطلاح (اللفظ). ولذلك فهما يستوفيان شروط علاقة الهوية أو الذاتية، وذلك وفقاً للقانون المنطقي القائل بأن بين (أ) و(ب) علاقة هوية إذا كانت كل خاصية لـ(أ) هي خاصية لـ(ب)، وأن كل خاصية لـ(ب) هي خاصية لـ(أ). ولكن هل تستوفي الأحداث العقلية والأحداث الدماغية، بالفعل، شروط علاقة الهوية. لو كان الأمر بهذا الوضوح المنطقي لما كانت هناك مشكلة أصلاً. بل أنّ الوعي والأحداث العقلية تمتلك خصائص مختلفة تماماً عن خصائص الأحداث الدماغية. وإنّ نظرية الهوية تصادر المطابقة من دون أن تبرهن عليها، وتلك هي محنة النظرية.

الأساس العلمي

تفترض أعمال بنفيلد في مجال جراحة الدماغ، أن العقل كيان لامادي، ومستقل عن الجسد. وتوصل إلى أن مراكز الدماغ المختلفة، مثل مراكز الحركة والنطق واسترجاع الذاكرة وغيرها، هي ليست العقل ذاته، بل أنّ الأخير مراقب مستقل يصدر الأوامر إلى مراكز الدماغ لتنفيذ الفعل المطلوب.

- اكتشف بنفيلد أن وضع القطب الكهربائي (الإلكترود) على مركز النطق يؤدي بالمريض إلى الحُبسة - عدم القدرة على الكلام - فبينما كان يعرض عدداً من الصور على شاشة مُعقَّمة أمام المريض لكي يقوم الأخير بتسميتها، وضع الإلكترود على منطقة النطق قبل أن يعرض صورة (فراشة)، وبعد ذلك عرض صورة الفراشة على الشاشة، فلم يقدر المريض أن

يطلق التسمية، وبعد لحظات أخذ يطقطق بأصابعه. وبعد أن رفع الجراح الإلكترود نطق المريض قائلاً: إنها فراشة. وعندما روى المريض شعوره بعد رفع الإلكترود قال: إنه عندما كان لا يقدر أن يقول فراشة أراد أن يقول (عثّة)، إلاّ أنه لم يقدر أيضاً، لأن مراكز الكلام متعطلة. فأخذ يطقطق بأصابعه دلالة على غضبه[1].

- يستنتج بنفيلد بأن المريض قد فهم الصورة المعروضة على الشاشة، وأن عقله طلب من مراكز الدماغ الخاصة بالكلام أن تختار الكلمة الخاصة بالمفهوم، إلاّ أن تلك المراكز كانت مُعَطَّلَة بسبب الإلكترود. وذلك لا يحدث إلاّ باستبعاد كون العقل من مراكز الكلام، وإنما هو كيان مستقل يراقب ويصدر الأوامر إلى المراكز الدماغية حسب الضرورة. وهذه النتيجة عكس ما تقرره نظرية الظاهرة الثانوية.
- يرى بنفيلد أن الحركة المسبّبة عن طريق وضع الإلكترود على مراكز الحركة في الدماغ لا تشير إلى إرادة المريض في ذلك. وقد صرح المرضى مرات عديدة، بأن سبب الحركة هو إلكترود الجراح وليس هم أنفسهم. وهذا ينطبق أيضاً على عملية استرجاع ذاكرة معينة عن طريق الإلكترود. لذلك قال بنفيلد: إن المريض كان خارج كل ما قام به من أعمال بفعل

---

(1) أغروس، وستانسيون، العلم في منظوره الجديد، ترجمة د. كمال خلايلي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1989، ص 37 فما بعدها.

الإلكترود، وليس له أية إرادة في ذلك، وينتهي إلى أن العقل والإرادة شيئان مختلفان كلياً عن فعل الأعصاب اللاإرادي، وأشار إلى أن الإلكترود لا يمكن أن يجعل المريض يصطنع القياس المنطقي، أو يحل مسائل في الجبر، ولا يحدث في الذهن أبسط عناصر الفكر المنطقي، كذلك لا يستطيع الإلكترود أن يخلق الإرادة[1]. وهذه النتيجة ضد النظرية الآلية تماماً.

- يقدم جون أكلس فكرة الذهن الواعي ذاتياً (Self-Conscious mind)، في دراسته للنماذج العصبية في الدماغ،[2]والنموذج العصبي هو صف طويل لا يقل عن ألف خلية عصبية متجهة رأسياً عبر اللحاء المخي، وبعرض حوالى(0.25 mm) ، وطول (2-3 mm).[3] وتلك النماذج هي وحدات وظيفية للنقل خلال مجموع اللحاء الذي يشكل 95 % من اللحاء البشري الجديد.

ويصف أكلس الطريقة التي تتوزع فيها الوحدات النموذجية - التي عددها أربعة ملايين تقريباً - على الكفاية الكلية للمخيخ البشري. وبوساطة هذه الوحدات القياسية، وأربعة أخرى للعمل القياسي، يستطيع اللحاء المخي أن يولد أعداداً غير متناهية من الأنماط الزمانية والمكانية، بوصفها أشياء مادية فريدة لكل خبرات وذكريات الحياة.

---

(1) المصدر نفسه، ص37.

(2) Eccles J.: *The Human psyche*, London, 1980, p. 40 -50.

(3) Ibid, p. 27.

يعمل الذهن الواعي ذاتياً، بشكل مؤثر، على الانفصال عن حشد وحدات القياس (النماذج)، المنتشرة، بشكل واسع، في مجال نصف الكرة المخية. وينتخب من وحدات القياس تلك طبقاً للهدف والأهمية، ويوحّد من لحظة إلى أخرى انتخابه ليعطي وحدة لأغلب الخبرات العابرة. وأكثر من ذلك فإن الذهن الواعي ذاتياً يؤثر في وحدات القياس تلك، فيعدّل من أنماطها الزمانية المكانية - الديناميكية. وهذا يفترض أن الذهن الواعي ذاتياً يعمل على قاعدتي تفسير وسيطرة متعاليتين، وفحوى الفرضية هو أن وحدة الخبرة الواعية ناتجة من نشاط الذهن الواعي ذاتياً وليس نتيجة لنشاط الآلية العصبية للمناطق ذات العلاقة الوثيقة بنصف الكرة المخية. ويشير أكلس إلى أنه من غير الممكن- حتى الآن - تطوير نظرية فسيولوجية عصبية تفسر لنا كيف تصبح أحداث الدماغ المتنوعة مركبة، وكيف توجد خبرة واعية موحدة ذات خاصية غشطالتية (كلية). فأحداث الدماغ متباينة وهي أفعال فردية لعصبيات لا تعد ولا تحصى تنبني في وحدات قياسية، وتشترك في أنماط من النشاط زمانية ومكانية. فأحداث الدماغ لا تقدم تفسيراً لخبرتنا الكلية؛ لأن العالم المرئي يشاهد بوصفه كياناً شاملاً[1].

إن مقتضى فرضية أكلس هو أن الوحدة الكلية للخبرة لا تعطيها وحدات القياس التي هي مجامع من الأعصاب، وإنما هي خاصية للذهن الواعي ذاتياً. وإنّ التفاعل الذي يحدث بين الذهن الواعي ذاتياً والوحدات القياسية (النماذج)، لا يحدث مع هذه الوحدات بشكل

---

(1) Ibid, p. 49- 50.

منفرد، بل يتفاعل مع مجامع (طواقم) منها. لأن هذه الوحدات إذا أخذت على انفراد لا يمكن أن تكون ذات تأثير واضح، أو يحسب لها حساب، لذا يؤكد أكلس أنه يجب أن نشدد، في تصورنا الحالي لمستوى عمليات الآلة العصبية، على المجامع (الطواقم) العصبية (المئات أو الألوف) التي تعمل في نظام متوائم ومتسق حيث تتوافر المصداقية والتأثير في هذه المجامع فقط. فالوحدات القياسية للحاء المخ هي تلك المجامع (الطواقم) من العصيبات. وتمثل الوحدة القياسية جزءاً من العالم المادي المنفتح للتفاعل مع العقل (الذهن الواعي ذاتياً)، وكلاهما يقوم بعمليات الإرسال والاستقبال، بكل ما تحمله هذه الوحدة من سمات قوامها التنظيم المعقَّد والفعالية المعمقة[1].

ويمكن أن نلخص نظرية أكلس بالنقاط الآتية:

1. هناك خاصية بنائية (توحيدية) لخبرات الذهن الواعي ذاتياً، بالرغم من التعقيد والاختلاف الهائل في أحداث الدماغ.
2. إن خبرات الذهن الواعي ذاتياً لها علاقة بالأحداث العصبية في المنطقة الخاصة بالدماغ، وصلة التفاعل هذه تعطي درجات من التشابه ولا تفترض الهوية.
3. هناك تفاوت زمني بين الأحداث العصبية وخبرات الذهن الواعي ذاتياً، فظاهرة الإخفاء المرتد أو المتقدم (Antedating or Backward Masking) (مثل الحركة السريعة في حالة سحب اليد قبل أن تحرقها النار) تشير إلى أن الإدراك

(1) Ibid, p. 50.

الـواعي ربما يحصل قبـل الأحـداث العصبية ذات العلاقـة.

4. توجد خبرة مباشرة يمكن أن يؤثر بها الذهن الواعي ذاتياً، بشكل فعّال، في أحداث الدماغ، وغالباً ما يشاهد ذلك في الفعل الإرادي، لكنها تثير أحداث الدماغ، في حياتنا الواعية، عندما نحاول أن نتذكر ذكرى، أو نسترد كلمة أو عبارة، أو نعبِّر عن فكرة.

إن الذهن الواعي ذاتياً ليس منفصلاً عن النشاطات العصبية فقط، بل يعدل تلك النشاطات ويغيرها، على سبيل المثال، عندما يثير مجال الفكر، أو يحاول أن يسترد ذكرى، يكون مشغولاً، بشكل فعال، بدراسة وسبر داخل مناطق منتقاة بشكل خاص من الآلية العصبية، أيضاً هو قادر على أن يحرِّف ويشكِّل النشاطات الديناميكية المنظمة لتتطابق مع رغبته وفائدته. ويمكن أن نميِّز الجانب الخاص لتدخُّل الذهن الواعي ذاتياً في أعمال الآلية العصبية في قدرته على إحداث حركات متطابقة مع الفعل الإرادي المرغوب والمسمى بالأوامر الإرادية. ويمكن القول هنا في ضوء الفرضية: أنه عندما تسبب الإرادة الحركة يؤثر الذهن الواعي ذاتياً، بشكل متواصل، في المجال العصبي بشكل واسع. ويحدث، نتيجة هذا التأثير، تزايد في النشاط على تلك المنطقة الواسعة من لحاء المخ، تعقبها عملية تشكيل معقدة وطويلة تقود إلى الإطلاع الفعلي على الخلايا الهرمية الحركية الملائمة لإحداث الحركة الإرادية. ولا يؤثر الذهن الواعي ذاتياً بشكل مباشر في تلك الخلايا الهرمية الحركية، وبدلاً من ذلك فهو يعمل بشكل متباعد وببطءٍ على منطقة واسعة من اللحاء، لأن

هنـاك تفاوتـاً زمنياً مـدهشاً بينهمـا يبلغ حوالـى 0.8 من الثانية[1].

ومن جهة أخرى يعزز أكلس هذه الفكرة بوصفه لعمل كورنهوبر (Kornhuber) حول الحركات الإرادية الأولية. فيرى أكلس أن الاكتشاف الحاسم هو الظهور التدريجي للقوة العكسية السطحية في اللحاء المخي التي تسبق الحركات البسيطة مثل نقرة الإصبع الحادثة ذاتياً. إن هذه القوة السريعة تتطلب نسبياً (ثانية كاملة تقريباً) لكي تظهر منتشرة بشكل واسع فوق اللحاء. ويرى أكلس أن هذه الظاهرة خير شاهد على التأثير الضعيف الذي يبذله الذهن الواعي ذاتياً في النشاط المستمر للحاء في المناطق ذات التوازن الحرج الخاصة بالدماغ. وذلك الذهن الواعي ذاتياً هو المسؤول عن كل الظواهر العقلية العليا ومن ضمنها عملية توحيد الخبرة المعرفية والنشاط الحركي الإرادي[2].

5. ويذكر أكلس لدعم نظريته أن العلاقة بين الأحداث العصبية والخبرة الواعية لم تكن واحداً إلى واحد. ويذكر من أجل ذلك فكرة السبق الزمني التي مؤداها حسب تعبير (إدوارد كيلي): إن تعقيد الخبرة الواعية يتبع الزمن الذي يتطلبه التحفيز، ويفترض أنه يتطلب زمناً أطول لسماع ضربة الطبل المنفردة الواطئة مما يتطلبه سماع ضربة الطبل المنفردة العالية. فإذا كانت الضربات الواطئة والعالية موزعة في سلسلة متعاقبة من الانتقالات

(1) Eccles J. **The brain-mind Problem and a frontier of Science**, In: (Robinson T. C. L) (Ed): *The future of Science*, U. S. A, 1977, p. 84.

(2) Kelley E. F: *Conversing Lines of Evidence on mind-body Relations*, p. 55.

القصيرة المتساوية فنحن نسمعها في علاقاتها الزمنية الحقيقية، ومن هنا فإن خبرة الضربات الواطئة مشار إليها بطريقة ما تراجعياً في الزمن (متأخرة زمنياً). ويشك أكلس أن تكون آليات الدماغ قادرة وحدها على أن تصف هذه التأثيرات[1].

6. ويشير أكلس أيضاً إلى أن العمليات المعروفة عن الجهاز البصري تقدم تحليلاً تجزيئياً، فقط، للمعلومات الحاصلة بصرياً، وإلى الآن لم يتم التوصل إلى التفسير الكامل للتركيب البصري الذي ينبثق في النهاية.

«يتبع الإبصار مراحل معينة، فعندما يرى سقراط شجرة، تدخل أشعة الشمس، المنعكسة من الشجرة في بؤبؤ عين سقراط، وتمر من خلال العدسة التي تركز صورة مقلوبة ومصغرة للشجرة على شبكية العين فتحدث فيها تغيرات فيزيائية وكيميائية. فهل هذا هو الإبصار؟ كلا، إذ لو كان سقراط فاقد الوعي لأمكن تركيز تلك الصورة على شبكية عينه، محدثة التغيرات الفيزيائية والكيميائية نفسها، ولكنه في هذه الحالة لا يبصر شيئاً. فالإبصار يحدث أولاً في الشبكية وهي صفحة من المستقبلات شديدة التراص (عشرة ملايين مخروط ومائة مليون قضيب)، تبدأ، حين ينشطها الضوء المنبعث من الشجرة، بإرسال نبضات إلى العصب البصري الذي ينقله بدوره إلى قشرة الدماغ البصرية، وإلى هنا ينتهي دور الكيمياء والفيزياء، ولكن أين مكان اللون الأخضر من كل هذا؟ فالدماغ نفسه رمادي اللون أبيضه، فكيف

---

(1) Ibid. p. 53.

يستطيع أن يتلقى لوناً جديداً من دون أن يفقد لونه؟ وكيف يستطيع دماغ سقراط أن يبصر الضوء إذا كان دماغه مغلقاً ومعزولاً تماماً عن أي ضوء. فالنشاط الكهربائي والكيميائي لا يراه سقراط، وبدلاً من ذلك فهو يرى الألوان والأشكال والحركات والضوء، يراها كلها بأبعادها الثلاثة»[1].

ويشير أكلس إلى أن الرموز التي تنقل من العضو الحسي إلى قشرة الدماغ تختلف عن عملية التحفيز الأصلي للعضو الحسي المعني، كما أن النمط الزماني/ المكاني للنشاط العصبي المثار في قشرة الدماغ مختلف هو الآخر كل الاختلاف[2].

إذن، النشاط الفسيولوجي والكيميائي للدماغ يتزامن مع الإحساس، لكنه ليس الإحساس بعينه، والمادة وحدها لا تستطيع أن تفسر الإدراك الحسي. فالنظرة القديمة تستطيع أن تتحدث عن الموجات الضوئية، والتغيرات الكيميائية، والنبضات الكهربائية في الأعصاب، ونشاط خلايا المخ. أما عن عمليات الإبصار والشم والذوق والسمع واللمس ذاتها فليس لدى المادية ما تقوله[3].

وفضلاً عن ذلك أثبتت بحوث مختلفة أثر الإرادة في النشاط العصبي للدماغ، وتأثير ذلك في العالم الخارجي. فقد أثبت كري ولتر بتجربة مهمة التأثير السببي للإرادة في أعصاب الدماغ لتوليد فعل معين. وأعني

---

(1) أغروس، روبرت، وستانسيون، العلم في منظوره الجديد، ص27-28.

(2) المصدر نفسه، ص27-28.

(3) المصدر نفسه، ص30.

التجربة التي أراد أن يثبت بها تأثير الإرادة في تسخير ماكينة كهربائية، إضافة إلى افتراض إمكانية الإنسان على التأثير في أحداث خارجية، من دون حركة أو فعل علني، من خلال موجات كهربائية، غير محسوسة، لدماغ الشخص نفسه. وكان ذلك يتطلب تركيزاً عالياً، فقد ربط القطب الكهربائي برأس الشخص الخاضع للاختبار في منطقة الجبين حيث يتم بث النشاطات الكهربائية لدماغه عبر جهاز تضخيم آلي محرك. ووضع أمام الشخص مفتاحاً كهربائياً في حال الضغط عليه يظهر مشهد مثير على شاشة تلفزيونية، وقبل ثانية واحدة من ضغطه على المفتاح، تنشأ موجة كهربائية واسعة بحوالى (20) مايكروفولت محيطة بجسم الشخص، ويعرف هذا بـ(موجة الاستعداد). غير أنه بالإمكان تكييف الدوائر الكهربائية للجهاز بحيث تكفي موجة الاستعداد المضخَّمة للضغط على المفتاح لإظهار الصورة على الشاشة في جزء من الثانية قبل قيام الشخص بالضغط على المفتاح. ويدعى هذا بـ(التشغيل الذاتي). وسرعان ما يدرك هذا الشخص أن المشاهد التي تظهر على الشاشة هي ما يريدها، وإن لم يضغط نفسه على المفتاح، فلا يعود يكلف نفسه عناء الضغط عليه. والشيء المهم هنا هو أن الشخص الخاضع للاختبار إذا انتابه الملل وتشتت تركيزه فإن دماغه يفقد نشاطه ويتوقف عن تسلُّم أية صورة[1].

معنى هذه التجربة أن الإرادة كانت كافية للتأثير في النشاط العصبي

---

(1) كوستلر، آرثر، جذور المصادفة، ترجمة فوزية ناجي، بغداد، 1986، ص100-101.

للدماغ لتوليد شرارة كهربائية تنتقل عبر القطب الكهربائي إلى المضخِّم لتحقيق إرادة الإنسان كما عرضها كري ولتر، وهذا مثل بارز على تأثير العملية العقلية على أعصاب الدماغ لتوليد شرارة كهربائية. ولكن المشكلة تبقى قائمة في كيفية تولد الفيزيائي من اللافيزيائي.

الأدلة النظرية على الثنائية

واستناداً إلى البحث السابق يستطيع الثنائي أن يقرر ما يأتي:

1. إن الدليل على العقل هو أن كل إنسان يشعر بوجود عقله ويمكن أن يصف طبيعته. بالتأكيد أنك لا تشك بأنك تفكر أو تشك، أو تحب أو تكره، ولديك آلام ومسرات. تلك الأنشطة، الأفكار والآلام والصور والذكريات هي نفسها الأحداث العقلية. فجميعها تؤلف عقلك الواعي. ومن الواضح والمؤكد أن الألم أو الفكر لا يشبه جزءاً من الدماغ، ولا حصول الألم أو التفكير يشبه جزءاً من النبضات المارة خلال المسالك العصبية في دماغك، وفضلاً عن ذلك، فإن الأحداث العقلية غير متماثلة منطقياً مع الأحداث المخية لسببين[1]:

أ ـ إن الأنا والأفكار موجودات غير مكانية، ولهذا لا يمكن أن تكون متماثلة مع أي موجود مكاني، مثل الدماغ.

ب ـ إن الصور (images) كيانات مكانية لكنها تتضارب هندسياً مع النماذج الممكنة للنبضات العصبية في الدماغ، ولذلك لا يمكن أن تكون متماثلة معها.

---

(1) Smythies J: *The mind-brain problem today*, p. 152-158.

2. إن البيّنة الطبية، الناتجة من ضرر ومرض الدماغ، تبيّن فقط أن الأحداث المخية تشكل روابط سببية للأحداث العقلية، إلى حد تكون فيه الأحداث العقلية مقيَّدة، خلال الحياة، بالأحداث المخية، فالبينة الطبية لا تبيّن تماثل الأحداث العقلية مع الأحداث المخية.
3. الحقيقة إننا لا نلتقي مع عقول من دون أجسام، وذلك يبيّن، فقط، أن العقول من دون الأجسام وراء متناول قوانا الاستكشافية الضعيفة.

ويستطيع الثنائي (صاحب النظرية الثنائية) أن يشير إلى اكتشافات الباراسيكولوجي، التي أوضحت، بعيداً عن كل شك معقول، بأن الإنسان يستطيع الحصول على معلومات عن أحداث الماضي والحاضر والمستقبل، من دون استخدام قنوات الحس المعروفة. ولذلك فليس من الحق القول: إنّ كل الأنشطة العقلية هي أنشطة فيزيائية.

إن وجهات النظر المادية والسلوكية التي تذهب إلى أن الوعي نتاج للدماغ لم تكن حقائق ثابتة بل مجرد فرضيات. فإلى جانب التحفيز الفيزيائي للدماغ هناك تغيرات فيزيائية ناتجة بسبب الخبرة الذاتية والسلوك الهادف. واستناداً إلى ملاحظة فيلسوف العلم هنري مارجينو فإن علم النفس الحديث ليس قادراً على أن يقدم تفسيراً نظرياً لكيفية انبثاق الوعي عن عمليات الدماغ الفيزيائية[1].

وأكد كل من جون أكلس وبنفيلد أن معرفتنا الراهنة بالدماغ والجهاز العصبي لا تقدم حلاً نهائياً لمشكل العقل - الجسم. فإلى الآن لم يتم

---

(1) Eisenberg H: *Inner spaces*, p. 86.

اكتشاف المناطق اللحائية للفعل الهادف (الإرادة). ولم يكن هناك نموذج معقول يكشف عن كيفية تحول التفاعلات الفيزيائية إلى خبرات واعية[1].

وأكد كارل بوبر وجون أكلس أن كل أنواع الواحدية المادية ليست غير ممكنة فقط؛ بل مناقضة لنظرية التطور، ويقول أكلس: إذا كان العقل لا يؤثر في إحداث تغيرات في عمل الدماغ وفي إنتاج الفعل أيضاً، فليس هناك سبب بيولوجي يدعو إلى وجود هذا العقل العاجز وأن يبقى متطوراً في عمليات الانتخاب الطبيعي[2].

وأكد لويس (1976) أن النظرية المادية للعقل غير قابلة للتصديق أساساً، وأنه من غير الضروري الإشارة إلى الظواهر الباراسيكولوجية لدحضها. فهي خاطئة كوصف عام للسلوك والوعي. وقد برهن الفلاسفة على أسس مختلفة أن نظرية هوية العقل والدماغ بأنواعها المختلفة غير متماسكة منطقياً[3].

إن تحول الماديين من نظرية الهوية إلى استبعاد الكيانات والعمليات العقلية يواجه الاعتراض نفسه الذي قاد الفلاسفة إلى رفض السلوكية، ليس لأنها مناقضة للتجربة فحسب، بل لأنها لا تميز بين الإنسان والآلة التي تتصرف مثل الإنسان[4].

---

(1) Honorton C: **Parapsychology and the mind-body problem**, In: (McConnell) (Ed): *Encounters with parapsychology*, p. 147.

(2) Ibid, p. 147.

(3) Rhine J. B: ESP- In: (Wolman B.B) (Ed): *Handbook of parapsychology*, p. 161.

(4) Ibid, p. 162.

الفصل الثالث

المستوى السيكولوجي
والمستوى الباراسيكولوجي

دلت الدراسات العلمية على أن التأثير المتبادل بين الجسم والنفس يجري باتجاهين: الاتجاه الأول من الجسم إلى النفس، والاتجاه الثاني من النفس إلى الجسم. ويتحدد السلوك البشري في ضوء النتائج التي تنبثق من اتجاهي ذلك التفاعل.

1. **تأثير الجسم في النفس:** عندما نتحدث عن تأثيرات الجسم في النفس فإننا نعني تأثير الأحداث والتغيرات الجسمية التي يمكن تمييزها في الأداء النفسي أو العقلي. يمكن وصف كل الأحداث القابلة للتمييز تقريباً بواسطة العمليات العصبية أو الكيميائية. ويتضمن هذا، بكل وضوح، تأثيرات واسعة المدى منها ما هو مؤقت (كوب قهوة كمنبه) ومنها ما هو دائم (كإصابة في العمود الفقري، أو ضعف في الذاكرة نتيجة تعاطي المسكرات). وأهم المؤثرات التي تزودنا بمعارف مرغوبة عن أصول السلوك هي العقاقير (Drugs)، والطبيعة الكهربائية لنشاط الدماغ، والتخصص فيه.
2. **تأثير النفس في الجسم:** عبارة «النفس فوق المادة» من العبارات

التي تشمل معانيها استخدامات واسعة، لوصف أشياء كثيرة بدءاً بإنجاز عمل صعب وحتى الإحساس بالطيران والسباحة في الفضاء الكوني؛ ولكن أكثر المعاني شيوعاً هو الذي يشير إلى تبدل ردود الأفعال العضوية بواسطة العمليات النفسية، حسبما يبدو. ومن الأمثلة الشائعة رد الفعل للمثيرات المؤلمة.

يبدو أنّ هناك ارتباطاً بين العمليات العقلية والعمليات الوظيفية للجسم البشري فبعض الأحداث العقلية تتضمن أحداثاً جسمية معينة من بين شروطها الضرورية كما أنّ بعض الأحداث الجسمية تتضمن أحداثاً عقلية معينة من بين شروطها الضرورية، فإذا كنت مشلولاً فإرادتي لا تحرك ذراعي وإذا كنت منوّماً أو مخدراً فلا أحس بألم الجرح.[1]

ما يهمنا من هذه التأثيرات هو الحالات المتبدلة للوعي، والتغذية الاسترجاعية الحيوية.

أ- **الحالات المتبدلة للوعي**: يتضح من ردود أفعالنا المؤلمة أو المجهدة أن حالتنا النفسية يمكن أن تؤثر في حالتنا الجسمية. وبهذا فهي تبين تأثير النفس في الجسم. وقد أطلق الدارسون على الحالات النفسية المؤثرة في الجسم اسم الحالات المتبدلة للوعي (Altered States of Consciousness). يعني تبدل حالة الوعي في جوهره، وجود أي حالة من الشعور أو الوعي الذاتي تكون مختلفة عن حالتنا الواعية الاعتيادية، وينطبق المصطلح حسب تحديده على الذهان (Psychosis)،

---

(1) Braod G. D.: - *The mind and it,s place in nature*, London, 1980, p. 96 -100.

والتأمل (Meditation)، والمخدرات، والتصوف (Mysticism) مثلما أشار إلى ذلك جوليان دي لامتري. وسنركز على موضوع التأمل[1].

عرف التأمل أصلاً في الحضارات الشرقية، ولم يعرف في الحضارات الغربية إلا منذ فترة قريبة جداً. ويقصد بالتأمل، في معناه العام: مجموعة من الطرق التي تهدف إلى تحقيق حالة من الاستجمام النفسي والجسمي، ووعي أكثر حساسية، واستسلام وانسجام مع الذات والبيئة. ويمثل تعريف التأمل بطريقة تقبل القياس تحدياً للباحث، أي فيما يخص آثاره على أداء الوظائف الجسمية.

إن معظم أشكال التأمل تتضمن تركيز الشعور على مصدر استثارة ثابت لفترة ما من الزمن. وقد يشمل هذا مجرد الجلوس والنظر في الفراغ - كما هو معروف في طريقة (زا - زن) أو الإنشاد كما في «التأمل المتسامي» - أو تركيز اهتمام الشخص الكلي على مهمة معينة كما في دو - زن (حركة زن). ويرى أنصار التأمل أن هذه الممارسات تؤدي إلى التحرر من التوتر العصبي، وإلى زيادة وعي الشخص بما يحيط به، والطاقة المتجددة. والصعوبة الظاهرة في هذه الادعاءات تكمن في تحديد وسيلة ملائمة لقياسها.

وتركز بحوث التأمل على أمرين: (1) البحث الجاد عن التغيرات

(1) اتجاهات علم النفس المعاصر، تأليف مجموعة من الباحثين، أشرف على إصداره جون مدكوف وجون روث، ترجمة عبد الله امحمد عريف، مراجعة الدكتور بشير الشيباني، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي، ليبيا، الطبعة الأولى، 1993، ص135-136.

التي تحدث في نشاط الدماغ، وهي التغيرات التي يمكن أن تحدد الحالة النفسية. (2) التعرف إلى تأثيرات التأمل في الجوانب الأخرى من وظائف الأعضاء. والطريقة المعتادة لدراسة نشاط الدماغ تتلخص في فحص أنماط التغيرات المتميزة في موجات الدماغ، وذلك باستخدام جهاز رسم الدماغ الكهربائي (EEG). فمن المعروف منذ فترة طويلة أن موجات الدماغ تتغير طبقاً لمستوى اليقظة (Alertness) (مثل التفكير العميق في مقابل الاسترخاء أو النوم). تسمى موجات الدماغ التي تظهر أثناء الاستجمام بإيقاع ألفا (Alpharhythm). وقد تبيّن من معظم دراسات التأمل بكل أنواعها أن أدمغة المتقدمين في الممارسة تنتج عدداً أكبر من موجات ألفا أثناء التأمل. ومن نتائج الدراسات الجديرة بالاهتمام تلك التي وجدت بالنسبة لفئة من ذوي الخبرة المتقدمة بطريقة زن للتأمل. ومن بين العبارات المجازية التي تستعمل في وصف «الساتوري»؛ أو تنوير زن، إحساس بـ«الجدة» في كل الأحداث. فكل لحظة توجد لذاتها. ومن دراسة الاستجابة الإنسانية العضوية للضوضاء المفاجئة تبين أن هناك استجابة إجفال، يمكن قياسها عن طريق موجات الدماغ. وهي تتلاشى تدريجياً مع تكرار حدوث الضوضاء. ولكن ما وجد من دراسة ثلاثة من أساتذة الزن كان مختلفاً تماماً. فلم يظهر لديهم تلاشي الاستجابة بالشكل الذي ذكرناه في السطور السابقة عن الأشخاص في وعيهم المعتاد. ولكن استجابتهم في كل مرة حدثت فيها الضوضاء، بدت كرد فعل جديد كما لو أن الضوضاء كانت تحدث لأول مرة.

يهتم المجال الثاني لدراسة التأمل بالبحث في أنواع التغيرات الأخرى التي تحدث في أداء الوظائف العضوية المختلفة. وعلى

سبيل المثال، ورد في تقارير كثير من الدراسات المتعلقة بالتأثيرات العضوية المرتبطة بالتأمل المتسامي أن هناك نقصاً عاماً في النشاط العصبي السمبثاوي. وقد أشرنا سابقاً إلى ازدياد نشاط الجهاز العصبي السمبثاوي كرد فعل للإجهاد. ويعني هذا ضمنياً أن التأمل قد يجعل بإمكان الفرد مقاومة تأثير الإجهاد.

ثمة ادعاء بأن من يزاولون التأمل قادرون على إحداث تغيرات في الوظائف الحيوية لأجسامهم مثل نبض القلب والتنفس. وقد كان هذا الموضوع مثار جدل حتى وقت قريب. وكان عالم النفس نيل ميلر (Neal Miller) من أوائل من بادروا إلى إجراء البحوث لتقويم هذه المزاعم بطريقة علمية. كانت تصميماته التجريبية جيدة، واستخدم أدوات تسجيل دقيقة. ومن النتائج التي توصل إليها مثلاً أن أحد ممارسي اليوغا كان قادراً على التحكم في معدل نبضات قلبه، وتنفسه، وغير ذلك من العمليات التي كان يعتقد في السابق أنها مستحيلة. كما برهن ممارسو التأمل المتسامي، وأساتذة الزن على إمكانية إحداث تبدل في ضربات القلب والتنفس، ومعدل بناء وهدم الخلايا بالجسم. وفي حالات غير مألوفة لم يبدُ على الممارسين المتمكنين أي ألم، بل ولم تنزف أجسامهم رغم طعنها وثقبها. ومثل هذه الأدلة توضح بجلاء أنه يمكن أن يكون للتأمل تأثيرات جسمية. ولم يتأتَّ وجود إطار نظري يقدم استبصاراً بتأثير التأمل إلا عندما بدأ نيل ميلر بحوثه عن التغذية الاسترجاعية الحيوية (Biofeedback) في أواخر الستينيات من القرن العشرين[1].

---

(1) المصدر نفسه، ص137-139.

في الحقيقة إنّ الحالات المتبدلة للوعي هي آلية للتوحد مع النظام الدقيق للعالم والتماهي معه في عقل جمعي واحد. وعند هذه النقطة بالذات يكون الإدراك فوق الحسي ومن ضمنه معرفة المستقبل ممكناً. أما التغذية الاسترجاعية الحيوية فهي وسائل لتعزيز ارتباط الوعي بذلك النظام الكوني عن طريق الوعي بالنتائج المنجزة على مستوى الصحة والنشاط العام، كما سنرى فيما يأتي:

ب- **التغذية الاسترجاعية الحيوية**: تأمل البراهين التجريبية الآتية:

شخص يستطيع رفع درجة حرارة إحدى يديه، في حين تظل درجة حرارة اليد الأخرى عادية. أو آخر يقدر على تحريك أذنيه، وبكيفية تجعل كل أذن تهتز بطريقة مستقلة عن الأخرى. أو ثالث يستطيع إحداث اهتزاز في عرق واحد من عروق عضلة الذراع أو أعلى الفخذ، بينما تكون بقية العروق المجاورة ساكنة بلا حراك.

وعلى الرغم من أن هذه الحركات قد تبدو شبيهة بالأعمال الفذة في اليوغا، إلا أن كثيرين أصبحوا قادرين على القيام بها في الفترة المعاصرة، وذلك بعد التدريب لبضع ساعات على المهام المعنيّة. حيث أمكن في كل مرة الإتيان بالاستجابة المرغوبة، والتي كان يعتقد في الماضي أن من المستحيل إخضاعها للتحكم الواعي والإرادي. وعلى أية حال فقد حدث التغير مع ظهور الأدوات والطرق العلمية للتغذية الاسترجاعية الحيوية.

يشير مصطلح «التغذية الاسترجاعية الحيوية» إلى الطرق العلمية التي تمكن الفرد من أن يعي مباشرة عمليات الوظائف العضوية التي

ليس بالإمكان ملاحظتها في المعتاد. وبالنسبة لكل الحركات الإرادية للأعصاب فإن المخ يستقبل معلومات نسميها بالتغذية الاسترجاعية الخاصة بالحركة والتوازن وهي المسؤولة عن تنفيذ الحركة. وهذه التغذية الاسترجاعية للحساسية الحركية الاتزانية هي التي تجعلك، مثلاً، تعرف مكان ذراعك حتى عندما تغمض عينيك. أما بالنسبة للوظائف اللاإرادية (المتعلقة بالجهاز العصبي المستقل) فإنه لا تكاد توجد تغذية استرجاعية ذاتية الاستقبال. وللتعويض فقد استعملت أجهزة إلكترونية دقيقة لأغراض التغذية الاسترجاعية الحيوية، بإمكانها أن تسجل وتسهل مشاهدة هذه العمليات المحجوبة أصلاً. والجدير بالذكر أن تسجيل نشاط وظائف الأعضاء ليس جديداً حيث يرجع تاريخه إلى الثلاثينيات من القرن الماضي. ولكن فكرة تبديل النشاط عبر وعي صاحبه به لم يحظ بأي اهتمام حتى أواخر الستينيات من القرن العشرين. ومنذ ذلك الحين صارت التغذية الاسترجاعية الحيوية مجالاً مثمراً، له إمكانياته الفذة في ميدان التطبيق[1].

يتطلب استخدام أي نهج للتغذية الاسترجاعية الحيوية، في الأساس، أجهزة لمراقبة الاستجابة التي تكون موضع اهتمام الفاحص، وكذلك وسيلة لنقل المعلومات إلى المفحوص عن التغيرات الحادثة في استجابته. وعلى سبيل المثال، فلو كان الاهتمام منصباً على استرخاء الأعصاب، فإن الجهاز المستخدم لذلك هو ما يسمى بجهاز رسم الأعصاب الكهربائي (EMG). وهو يقيس نشاط الخلايا العصبية

(1) المصدر نفسه، ص139-140.

الحركية، التي تنشط فعالية الأعصاب. أما إذا كان الأمر يتعلق بالقلب فالجهاز المخصص لذلك هو مرسمة القلب الكهربائية (ECG). وهكذا. وقد تكون وسيلة إشعار المفحوص جرساً، أو ضوءاً يسطع عندما تحدث الاستجابة المطلوبة.

يقوم الباحثون العياديون، حالياً، بتقويم عدد من التطبيقات. ومن أمثلة ذلك أن التغذية الاسترجاعية الحيوية برهنت على فعاليتها الكبرى في إرخاء العضلات الإرادية (كالذراعين والرجلين والرقبة). مثلما طبقت للتحكم بالتوتر، ولتخفيف آلام الظهر السفلي وغير ذلك من المتاعب. وكذلك فقد درست الفعالية اللاإرادية لعضلات الأعضاء الداخلية، رغم أن الطرق المتبعة هنا أكثر تعقيداً. تحاول مجموعة علماء بمستشفى القديس ميشيل في تورنتو استخدام التغذية الاسترجاعية الحيوية لتخفيف حدة القولونج التشنجي (Spastic colitis) وغير ذلك من أمراض الأمعاء. وبالمثل فقد وجدت أدلة على أن التغذية الاسترجاعية الحيوية فعالة، إلى حد ما، في خفض ضغط الدم، وفي تنظيم نبض القلب (ولكنها ليست ذات فعالية كبيرة جداً في التقليل من نبض القلب الكلي). ومع أن القيمة العيادية للتغذية الاسترجاعية الحيوية موضع جدل، إلا أن فائدتها في ميدان أنماط موجات المخ، والمتمثلة في زيادة إنتاج موجات ألفا، تعتبر إنجازاً مرموقاً، حيث إنّ هذا النمط يرتبط، فيما يظهر، بحالة من الاسترخاء والشعور بالارتياح.

من أعظم الاستخدامات الواعدة للتغذية الاسترجاعية الحيوية، حتى الآن، ما تم في علاج الصرع (Epilepsy). وكما أشرنا سابقاً، فإن الصرع قد يسبب عجزاً بالغاً ما لم يتم التحكم في نوبات التشنج عن

طريق الأدوية. كان علاج مثل هذه الحالات، في الماضي، يعني في الغالب بإجراء عمليات جراحية، تراوحت بين استئصال مساحة صغيرة من أنسجة المخ (كما هي الحال في أعمال بنفيلد) وفصل النصفين الكرويين (كما في الحالات التي درسها سبيري). ويوجد في الفترة الراهنة بديل تمثله بحوث ستيرمان (M. B. Sterman) وزملائه في جامعة كاليفورنيا بلوس أنجلس ومستشفى سيبلفيدا (Sepulveda Hospital).

ومن علامات الصرع نمو نمط شاذ من الموجات المخية كما يبين ذلك جهاز رسم الدماغ الكهربائي (EEG) وبالأخص أثناء النوم. وعلى النقيض، فقد وجد ستيرمان أن الحيوانات المدربة على إنتاج ما يدعوه بالإيقاع الحسي الحركي (وهو أسرع بقليل من موجات ألفا، ولكنه يشير إلى حالة ارتخاء) كانت قادرة على مقاومة التقلصات. ومن المألوف أن المصابين بالصرع يفقدون بشكل شبه كامل أنماط الإيقاع الحسي الحركي.

بدأ ستيرمان دراساته للمصابين بالصرع، الذين فشلت معهم كل أساليب العلاج الأخرى، باستخدام التغذية الاسترجاعية الحيوية. والمعروف أن مراقبة نشاطات مخ المريض تتم بتوظيف الباحث لمرسمة المخ الكهربائية، كما أنه يشجع على إصدار أكبر عدد من الإيقاعات الحسية الحركية. وحتى عام 1977 بلغ عدد المرضى الذين درسوا حوالى عشرين مريضاً، على مدى جلسات استغرقت الواحدة منها ثلاث ساعات ونصف الساعة في المتوسط أسبوعياً. ومن بين الحالات التقليدية نختار حالة امرأة في الثالثة والعشرين من عمرها،

كانت تعاني من تشنجات حادة منذ كانت في السادسة عشرة من العمر. دربت بطريقة مكثفة على مدى سنتين، مع خفض كثافة التدريب تدريجياً. وبعد خمس سنوات، قضت أكثر من أحد عشر شهراً دون حدوث أي نوبة. وكذلك وجد أن نسبة 75 % تقريباً من الحالات التي درست حتى الآن قد حققت نتائج مشجعة. وإذا أمكن توسيع مجال ستيرمان ليشمل حالات أخرى فقد يعني هذا بداية عهد جديد مفعم بالأمل بالنسبة لمرضى الصرع الذين لم تجدِ في علاجهم أساليب العلاج التقليدية. وفي الوقت ذاته فإن هذا الاتجاه يقدم لنا نموذجاً ملموساً للعلاقة بين النفس والجسم[1].

تحمل التغذية الاسترجاعية الحيوية وجه شبه بالتأمل يدعو إلى المقارنة بينهما، ذلك أن كثيراً من التغيرات التي يمكن حدوثها بواسطة التغذية الاسترجاعية الحيوية توجد أيضاً في حالات التأمل (مثل استرخاء العضلات، وتباطوء التنفس، وإصدار موجات ألفا).

إن النظرية السابقة تنسجم مع التطور البيولوجي للوعي فلو كان الوعي عقيماً من الناحية السببية، أي لا يؤثر في الأحداث العصبية كما ترى المادية، فإن تطوره سوف لا يمكن وصفه عن طريق النظرية التطورية. واستنادا إلى التطور البيولوجي فإن الحالات العقلية والوعي يمكن أن تكون ناشئة ومتطورة إذا كانت مؤثرة سبباً في إحداث تغيرات في الأحداث العصبية في الدماغ مع تغيرات تتبعها في السلوك وذلك يحصل فقط إذا كانت الآلية العصبية للدماغ مفتوحة على تأثيرات

(1) المصدر نفسه، ص141-143.

الأحداث العقلية لعالم الخبرات الواعية الذي هو مسلمة أساسية في نظرية التفاعل الثنائي.(1)

يتضح من ذلك أنّ الملاحظات العلمية تثبت أن العالم الفيزيائي مفتوح للتفاعل مع العالم العقلي.

وعندما نتقدم أكثر نجد أن الجسم البشري يعرض تحت التنويم الإيحائي أعمالاً من القوة والتحمل يمكن معاينتها بوضوح وهي تشير إلى رابطة العقل/ التركيب. ففي لعبة الاكيدو، والزن أو فروع اليوغا والتصوف توجد هناك رابطة واعية وليست غير واعية بين العقل والتركيب وبين الوظيفة، وعندما نتقدم إلى الأمام أكثر نجد أن العلاج النفسي الحديث (Modern Psychotherapy) يبين لنا بأن عمليات كيميائية معينة تسبب حالات عقلية وأنّ معاملات عقلية معينة تسبب حالات كيميائية، كما أشارت الدراسات الحديثة إلى أن مناطق الوخز بالإبر من الجسم البشري حسب الوصف الشرقي القديم تمتلك خصائص كهربائية مختلفة عن تلك المحيطة بالجلد، ومن السهولة جداً توضيح أن تغيرات مهمة تحصل في جهد ومقاومة الجلد الكهربائيين بين اليقظة والنعاس وحالات النوم بالإضافة إلى حالات نعاسية أخرى. والحقيقة إنّ بعض الباحثين في الاتحاد السوفياتي (سابقا) كانوا يستخدمون تقنيات التركيز (Concentration techniques) لتعزيز

---

(1) Eccles J.: The *Human psyche, Gifford lectures*, University of Edinburgh, 1977 -1978, London, 1980, P. 20.

See also: Eccles J.: **The Brain-Mind Problem as a frontier of Science**, In: «Robinson T. C. L.» (ED): *The future of - Science*, U. S. A., 1977, p.75 -80.

اختلاف الفولتية (الفعالة) بين نقطتين من نقاط الوخز بالإبر 50mv إلى 500mv كتقنية تدريبية لتطوير القدرات السايكوكينيسيزية (تأثير العقل في المادة) (psychokinetic abilities)، وأظهر لنا أيضاً التطور الحديث لتقنيات التغذية الاسترجاعية الحيوية (biofeedback techniques) بأن الاستخدام الموجَّه للعقل لا يسمح لنا فقط بممارسة السيطرة على مختلف الوظائف الجسمية المستقلة (اللاإرادية) مثل درجة حرارة الجلد، والألم... الخ، بل هي تحدث تجدداً هاماً في الناقل أيضاً وتبرهن على ذلك التجارب مع جاك سكوارتز (Schwartz) حول إدخال الإبر في جسمه والسيطرة عقلياً على النزف.[1]

يعول بعض الباحثين على البحوث الباراسيكولوجية في إثبات فاعلية العقل. فإذا وُجد دليل تجريبي حول الوجود المستمر لأولئك الذين عانوا الموت الجسدي فإن التفسير النظري لهذه الحقيقة ربما يتطلب لغة خاصة للتمييز بين العقل والمادة، وإذا كانت هناك أسباب كافية للاعتقاد بظواهر الإدراك فوق الحسي والسايكوكينيسز، فإن تلك الظواهر يجب أن لا تحصل في العالم السلوكي أو في أي عالم تكون فيه الأحداث العقلية مفسرة بالإشارات إلى ملازمة الأحداث الفيزيائية وبالنسبة لعالم موصوف بالمعادلة رقم (1).[2]

---

(1) Motoyama. H: *science and the evolutions of consciousness*, P. 11.

(2) Thouless: *Mind and consciousness in experimental psychology* , Great Britain London, 1963, P. 23- 28.

الإدراك فوق الحسي (ESP)

تَبنّى عالم النفس الأميركي جي بي راين ومجموعته في جامعة ديوك- في الثلاثينيات من القرن العشرين - مصطلح **الإدراك فوق الحسي** (ساي غاما)، الذي كان مستخدماً من قبل، وعرّفه بأنه إدراك أو معرفة حدث ما من دون استخدام الوسائل الحسية والفيزيائية المألوفة[1]. ويشمل الأشكال الأساسية الآتية:

1. **التخاطر(Telepathy)**، وهو اتصال مباشر بين عقلين من دون استخدام أية وسائل مادية، ويفترض عقلاً يعمل مرسلاً وآخر متسلماً[2]. ولا يتقيَّد بالمسافة، فهو يمكن أن يحدث بين عقلين تفصلهما مئات أو آلاف الكيلو مترات، كما يحدث بين عقلين المسافة بينهما بضعة أمتار، وبالفاعلية ذاتها.
2. **الاستشفاف (الجلاء البصري) (Clairvoyance)**: هو مصطلح فرنسي الأصل يعني حرفياً الرؤية الواضحة (Clearseeing)، وهو إدراك نفسي لجانب من جوانب البيئة الخارجية غير مقيد بالنموذج البصري للإدراك[3]. ولا يشترط عقلًا مرسِلًا مثل التخاطر.

(1) Rhine. J. B.: **Extrasensory perception**, In: (Wolman B. B) Ed: *Handbook of parapsychology*, p. 164.

(2) Morris. R.: **A Survey of method and Issues in ESP research**, In: (Krippner. S)Ed: *Advances in parapsychological Research*, vol.2., p.8.

(3) Eisenberg. H.: Inner *Spaces-parapsychological exploration of the method*, =

وتلحق بالاستشفاف أنواع أخرى فرعية مثل، الجلاء السمعي (Clairaudience)، وهو نوع من الاستشفاف الإدراكي الذي يحدث على شكل استلام صوت من الخارج ينقل معلومة معينة، وهذا يشبه ما يسمى لدى الصوفية بالهاتف. وكذلك ظاهرة عصا الاستنباء (Dowsing) التي تستخدم للكشف عما في باطن الأرض(ماء أو نفط)، وهي مثل الاستشفاف تحدث بصورة علاقة بالبيئة الخارجية لا تشترط عقلاً مرسِلاً. والنوع الآخر الذي يصنَّف ضمن الاستشفاف هو التحسس الإشعاعي (Radiesthesia)، الذي يعبر عن استجابة الإنسان للإشعاعات من دون وساطة فيزيائيـة. وكذلك التكهن النفسي (Psychometric)، وهو مصطلح من وضع بوشانون (Buchanon) يشير إلى تلك العملية التي يمسك بها الموهوب بشيء ما بيده فيحصل على معلومـات عن الشيء أو عن الشخص الـذي يملكه. والقـراءة بعيون معصوبة (Blindfolded Reading) وهي قدرة لدى بعض الأشخاص (الأطفال منهم بشكل خاص) يتمكنون بها من القراءة أو الكتابة ورؤية الأشياء بعيونهم المعصوبة بإحكام لمنع احتمال الرؤية البصرية الاعتيادية.

3. **الإدراك المسبق (معرفة المستقبل) (Precognition)**: ويشير إلى الإدراك النفسي لحدث ما في المستقبل بشكل لا إرادي(1).

= p.37.

(1) Ibid., P.32.

أو هو المعرفة المسبقة بحدث مازال في المستقبل بصورة عشوائية غير مبنية على الاستدلال من المعطيات متوفرة في الحاضر. يفترض مصطلح الإدراك المسبق (التنبؤ) نموذجاً معرفياً نظرياً يتضمن أن الأحداث التي ما زالت في المستقبل مدركة بطريقة ما فوق حسية (خارقة) قبل حدوثها[1].

ويرتبط بظاهرة التنبؤ المسبق ظاهرة الإدراك المرتد (Retrocognition) ويعني معرفة الشخص الموهوب لأحداث الماضي التي لم يختبرها حسياً أو استدلالياً من معطيات راهنة، وهو عكس اتجاه الإدراك المسبق من الناحية الزمنية.

ما الذي يقدمه الكلام السابق؟ إنه يعني أن تفاعل الكائن العضوي لا يقتصر على مستوى التفاعل الذي تصفه المعادلة رقم (2)، فعلى الرغم من أن الدراسات العلمية الدقيقة تحسب حساب الكيمياء، والطاقة، لكنها يجب أن لا تغفل عنصراً مهماً هو العقل له دوره الفعال في تشكيل نسيج الأحداث الكونية والمساهمة في نظامها. كان العقل معزولاً ومنفصلاً عن العالم المادي، كما صورته الأفلاطونية قديماً، والديكارتية حديثاً، ومنحته دوراً سلبياً تماماً. أما اليوم فقد طرح الطب النفسي، وتطور ساي، والفيزياء رؤى مخالفة لما هو مقرر في الفلسفات القديمة والحديثة، فظهر العقل مساهماً فعالاً في ترتيب الواقع. وهو لا يقتصر على التفاعل مع جسمه الخاص، وإنما يتفاعل مباشرة مع البيئة،

---

(1) Jule. E.: *Paranormal foreknowledge, Human sciences Press*, INC. NewYork, 1982, p.4.

تؤثر فيه ويؤثر فيها. وفيما يخص أثرها فيه فقد أوضحه علم النفس والطب النفسي، وأما أثره فيها فهو ما أوضحه علم الفيزياء ولاسيما نظرية الكم. وما عزز هذا التأثير الأخير الهام هو تطور علم الساي أو (الباراسيكولوجي) ونجاحه - إلى حد ما - في تجسيد ذلك التأثير في خطة مادية.

إن الدليل الحالي على ظواهر الباراسيكولوجي قوي جداً وأنه من غير المحتمل بشكل كبير أن تنسجم هذه الظواهر في نظرية فيزيائية واحدية للسلوك البشري، ويبدو أنها تتطلب نظرية تتضمن أن العقول تتفاعل مع أحداث العالم الفيزيائي.[1]

باراسيكولوجية الوعي

لقد أشارت بحوث راين الأولى في جامعة ديوك إلى أن طاقة التحريك النفسي لا تتمتع بأية خصائص فيزيائية تجعلها تنسجم مع العلم في منظوره المادي الضيق. وقد استنفد راين وزملاؤه كل الفرضيات البديلة لتفسير ظاهرة التحريك (التأثير) النفسي، ويرى راين نفسه أن الاختبارات كانت ملائمة للإجابة عما إذا كانت طاقة التحريك النفسي تخضع لقوانين المادة. ونلخص نتائج راين في تلك المرحلة المبكرة بما يأتي:[2]

---

(1) Smythies. J: **The mind –brain problem today – A view point from the neurosciences** In: «Argoff and Betty shapin» (Ed): *parapsychology and the sciences*, proceedings of An international conference, Held in Amsterdam, Netherlands August 23- 25, 1972, P. 152 -155.

(2) راين، جي، بي: العقل وسطوته، ترجمة محمد الحلوجي، دار الكتب الحديثة،

1. لا تتأثر طاقة التحريك النفسي سلباً بمقدار حجم الهدف وتعدده، أي أنها لا تخضع للتناقص نتيجة التوزيع الذي تخضع له الطاقة الفيزيائية بأشكالها المعروفة.
2. إن الاهتمام والحماس اللذين يقويان العزيمة والإرادة ينشّطان عمل طاقة التحريك النفسي، وهذه الخاصية لا تخضع لها الطاقة الفيزيائية.
3. إن النسبة المئوية للإصابات لا تتغير مع زيادة الأهداف، وهذا يستبعد احتمال كون الطاقة من النوع الفيزيائي الضعيف الذي لا يسمح لها صغر الهدف بإصابته بشكل متكرر وواضح.
4. لا تتناقص طاقة التحريك النفسي بطول المسافة، فالإصابات التي يبعد فيها الشخص عدة أمتار عن الهدف كانت أعلى مما لو كان بالقرب من الهدف.
5. إن القصدية البادية على تكرار وجه الزهر، الذي يحمل العدد ستة مثلاً، بمعدل يفوق الصدفة كثيراً، يستبعد أن يكون المسؤول عن توجيه الزهر هو مجال فيزيائي مشابه للمجال المغناطيسي. فتوجيه الزهر يبدو مقصوداً.
6. لم يؤثر شكل الزهر أو المادة المصنوع منها في نتائج الاختبارات. فقد تم استبدالها مرات عديدة دون تأثير في نتائج الاختبارات. ولكن الشيء الثابت أن اختيار الشخص وتفضيله لنوع خاص من الزهر له أثر في تحقيق نتائج أكبر.

= بمصر، ومكتبة المثنى ببغداد، بلا تاريخ، ص90 وما بعدها.

ويستنتج راين بأن التحريك النفسي عبارة عن نشاط هادف يوجهه الإصرار ولذلك لا يمكن أن يكون مادياً، وأن خواص السلوك الإنساني الدالة على العقل والإرادة تختلف تماماً إلى حد التعارض، في بعض الوجوه، مع الدوافع السببية الأساسية في العلوم الطبيعية. فالطاقة النفسية لم تكن وليدة قوة عمياء بل هي تتفاعل مع الأشياء المادية تبعاً لخطة مرسومة وتوجيه عاقل، وأن هذه الطاقة يمكن أن تتحول من شكل إلى آخر، فتتحول إلى طاقة حركية مثلاً. ويستنتج راين أيضاً بأن طاقة التحريك النفسي لا تعبّر عن تفاعل بين المخ والأشياء، بل هي تعبير عن تفاعل العقل والأشياء[1].

ولاكتشاف أثر طاقة التحريك النفسي تم تطوير مبادئ ووسائل عديدة لاستبعاد المؤثرات والبدائل التفسيرية الأخرى. فقد تم استخدام مبدأ التغذية الاسترجاعية الحيوية (Biofeedback) الذي هو توحيد لهندسة الطب الحيوي، وفسيولوجيا الأعصاب، وعلم النفس، والسيبرنطيقا (Cybernetics). واستناداً إلى هذا المبدأ يمكن للأشخاص العاديين أن يتعلموا السيطرة إرادياً على نوع واسع من الوظائف الفسيولوجية اللاإرادية، من ضمنها درجة حرارة الجلد، وموجات الدماغ، ونشاط الخلية الفردية، وذلك عن طريق عرض تغذية استرجاعية هامشية تراقب تلك الوظائف. وتتميز التغذية الاسترجاعية الحيوية بكونها هدفاً موجهاً[2].

---

(1) المصدر نفسه،ص91.

(2) Honorton C: op cite, p. 148.

والسؤال الذي يطرح الآن هو: إلى أي حد يؤثر العقل في الأنظمة الفيزيائية؟ إن نظرية الملاحظة من بين النظريات المطروحة للإجابة على هذا السؤال، والتي تستند إلى تفسير معين لنظرية الكم. فهي تفترض أن كل موضوع أو نظام فيزيائي يبقى في حالة من اللاتحديد في الفترة الزمنية التي نلاحظه فيها. وكل ما نعرفه عن النظام قبل تلك الفترة هو توزيع احتمالات القيم التي يمكن أن يفرضها. فإذا كان الملاحظ يمتلك قوة للتأثير في ذلك التوزيع في الاتجاه المرغوب فيه، فسوف نحتاج، من حيث المبدأ، إلى أن نحسب تلك التأثيرات غير العشوائية التي تعين نفسها كظواهر لـ (ساي)، وأن هذا الملاحظ، في حالة التعيين، سيشكل مصدراً لـ (ساي)[1].

وبعد إعلان مبدأ التغذية الاسترجاعية الإبستمولوجية، أي (اشتراك الملاحظ في فعل ونتيجة القياس)، وصف مارجينو الحقيقة والطرق الكامنة التي يلاحظ فيها الفيزيائي التفاعل والتأثير الممكن في النظام الفيزيائي الذي يريد قياسه. فالفيزيائي من خلال قيامه بالملاحظة ربما يؤثر بشكل مباشر في نتيجة القياس. وأشار هنري مارجينو إلى أن هذه الإمكانية واختبارها تشكل صياغة للفرضية الباراسيكولوجية القائلة بأن العقل يمكن أن يتفاعل ويؤثر بشكل مباشر في الحالات الفيزيائية الخارجية[2].

تشكل طريقة رمي العملة إحدى الطرق الاعتيادية لاختبار تلك

---

(1) Beloff J.: **parapsychology and Radical Dualism,** In: (Wite R. and Broughton R.) (Ed): *Research in parapsychology,* 1984, p. 41.

(2) Honorton C.: op cite, p. 148.

الفرضية. فتحت الظروف الاعتيادية يكون احتمال ظهور أحد الوجهين هو ½ بتكرار متساو تقريباً. ويمكن أن نحسب الاحتمالية أو (ترجيح الصدفة) بسهولة للحصول على توزيع مفروض للوجوه/ الأظهر من مجموع عدد المحاولات. ويمكن أن نرمي العملة وأن ذاتنا ترغب بشكل واع في أن تظهر الوجوه بشكل متكرر أكثر من الأظهر، ونستبعد أي أساس نظامي في العملة. ويمكن أن نغير فنجعل الرغبة بالوجوه في بعض المحاولات والرغبة بالأظهر في محاولات أخرى. ونستطيع أيضاً أن نصمم تجربة ضابطة موازية ليس فيها جهد عقلي للتأثير في توزيع الوجوه/ الأظهر.

ولاستبعاد أي اتصال فيزيائي محتمل بين الشخص والهدف سواء في اختبارات راين أو في طريقة اختبار رمي العملة، ابتكرت مولدات الحدث العشوائي الآلية الكمية، لتقدم أساساً أكثر دقة للتجارب. وتستخدم تلك الأجهزة عمليات طبيعية عشوائية مثل تضاؤل النشاط الإشعاعي أو الضوضاء الحرارية في أشباه الموصلات، وهي تقدم النظير الإلكتروني لرمي العملة. وتلك الأجهزة يمكن أن تولد عشوائياً المكافئ لـ 1، 10، 1000 رمية للعملة في الثانية، في الوقت الذي تسجل بشكل آلي العدد الكلي للأحداث المتولدة وتوزيع وجوهها/ أظهرها[1].

تظهر دراسة عمل المولد العشوائي أن نتائج الصدفة تحصل بشكل ملائم في شروط سيطرة، من دون تأثير مقصود. ولكن إذا كان

(1) Ibid, p. 148.

الملاحظون بإمكانهم أن يتفاعلوا عقلياً مع المولد العشوائي فإنهم سوف يؤثرون في قيم القياسات الاختبارية[1].

حاول هنرتون أن يختبر فرضية جون أكلس المذكورة في موضع سابق من هذا البحث. مستخدماً مولدات الحدث العشوائي، وجهاز قياس موجات الدماغ (EEG). وقد أعطى الاختبار النتائج المرجوة التي فاقت معدل الصدفة. وكان هلموت شميدت طبق هذا النوع من التجارب. وسجل باحثون مختلفون أربعة طواقم من هذه التجارب في ثمانية مختبرات مختلفة. وقد قدم هنرتون مسحاً لهذه الدراسات، فقدمت 65 % منها، تقريباً، دليلاً ذا مغزى على التفاعل الآلي المباشر للملاحظ مقارنة بدرجة الصدفة المتوقعة التي كانت خمسة بالمائة.

كان هدف الاختبار هو تحقيق الفرضية التي تقرر أن هناك عامل ساي في الإرادة. والأدوات المستخدمة فضلاً عما ذكرنا أعلاه، هي المولد العشوائي، وموجِّه الضوضاء. واستخدم المولد العشوائي لاكتشاف نشاط طاقة التحريك النفسي وعلاقتها بالجهود الإرادية للتأثير في نشاط (جهاز تخطيط المخ) (EEG) من خلال عرض تغذية استرجاعية حيوية. وكان ناتج المولد العشوائي متعيناً ومبوباً عن طريق نجاح أو فشل الوسطاء في الاستجابة لشروط التغذية الاسترجاعية لـ (EEG)، فإذا كانت فرضية أكلس صحيحة فإن نتائج طاقة التحريك النفسي سوف تتطابق مع الفترات الزمنية التي تكون فيها إرادة الأشخاص

---

(1) Ibid, p.148.

نشطة، أي عندما ينجزون شروط تغذية استرجاعية دقيقة لـ (EEG).[1]

وبصورة أوضح فإن الاختبار كان مزدوجاً، استخدم فيه جهازان، وينطوي على اختبارين. الاختبار الأول هو قياس تأثير طاقة التحريك النفسي على جهاز المولد العشوائي، والاختبار الثاني يمثل مدى استجابة الوسطاء للتغذية الاسترجاعية الحيوية التي يعرضها جهاز تخطيط الدماغ. فالجهاز الأول يقيس قوة طاقة التحريك النفسي، ويقيس الجهاز الثاني قوة الإرادة. والمطلوب هو معرفة مدى تطابق الإرادة مع التحريك النفسي. فإذا كانت نتائج التحريك النفسي متطابقة مع الفترات الزمنية التي تكون فيها إرادة الأشخاص نشطة، فهذا يعني إثباتاً للفرضية. أما إذا حصل التفاوت فالنتيجة إما سلبية، أو تعزا إلى تداخل عوامل أخرى منعت حصول التطابق.

وكانت نتائج تجربتي هنرتون قد أثبتت تأثير طاقة التحريك النفسي على جهاز تخطيط الدماغ بشكل كبير وذي مغزى، إلاّ أن النتائج كانت غامضة فيما يتعلق بوجود عنصر ساي في الإرادة. واعترف هنرتون بأنه كانت هناك صعوبات منهجية جمة ما زالت بحاجة إلى عمل جدي[2].

تساءل جون بيلوف عما إذا كانت الملاحظة حاصلة بفعل أجهزة القياس من دون إدراك واعٍ، أم أنها تتضمن إدراكاً واعياً. فإذا كانت تتضمن إدراكاً واعياً، إذن، هناك خاصية للعقل لا يمتلكها الدماغ هي

---

(1) Honorton C.: **A parapsychological test of Eccle`s Neurophysiological Hypothesis of psychophysical interaction,** In: (Shapin & Coly) (Ed): *Brain - Mind and parapsychology,* P. F, ING, U. S. A, 1979, p. 37- 43.

(2) Ibid, p. 43.

القوة التي تنتج تحريكاً نفسياً (PK). وهذه الحقيقة تتناقض مع فرضية المذهب الطبيعي. أما إذا كان الوعي ليس أساسياً في هذا السياق، فسوف لا يكون هناك تفسير على الإطلاق للسبب الذي يجعل عقلاً معيناً مصدراً لـ (ساي) في أوقات معينة. ويشير بيلوف إلى أن إخفاق المذهب الطبيعي ليس كافياً لإثبات الثنائية ما لم نستطع أن نثبت أن ظواهر ساي ذات خاصية عقلية بالتحديد[1].

وينتقد بيلوف مذهب الفيلسوف الإنكليزي انطوني فلو، الذي يأخذ على ظواهر ساي كونها محددة بمصطلحات سلبية، وتسلك بشكل متقلب، ولا يمكن السيطرة عليها، وأنها لا تشبه أية قوة عقلية معروفة. ويرد بيلوف بأن هذا لا يعني أنه ليست هناك خصائص إيجابية لظواهر ساي، وأن كون ظواهر ساي وراء سيطرة وعينا، لا يعني أنها الوحيدة في هذا الجانب، فيمكن أن يقال الشيء نفسه عن حدوسنا وإيحاءاتنا المشتتة، وقدرتنا على النوم والأحلام. ومن الجانب الإيجابي توحي ظواهر ساي بخصائص نموذجية لقدراتنا العقلية: فهناك اختلافات فردية ملحوظة، فالسلوك حساس بشكل عال للشروط السيكولوجية المسيطرة.وتقدم ظواهر ساي، بشكل ثابت، درجة معينة من الذكاء والقصدية[2].

إن التطورات العلمية السالفة تبرر لنا تعديل المعادلة (2) بالشكل التالي:

---

(1) Beloff. J: op cite, p. 41 - 43.

(2) Ibid, p. 43.

الوظيفة ⇄ التركيب ⇄ الكيمياء ⇄ ⇄
مجالات الطاقة ⇄ الكهرومغناطيسية العقل ...(3)

المستوى الصوفي أو الاستشفافي

إن الطبيعة المزدوجة للإنسان تفرض عليه ضرورة التعامل مع واقعين لكي يحقق إنسانيته الكاملة، فمعاملاته وتفاعلاته مع العالم المادي لا تشبع فراغه في جانبه الآخر، أعني الجانب النفسي. الفيزياء الكوانتية تميز بين الواقع الماكروفيزيائي والواقع الميكروفيزيائي، كما رأينا من قبل، لكن هذين المستويين الواقعيين موجودان معاً في الإنسان. فالإنسان في جانبه المادي له تكوينان أحدهما ماكروفيزيائي وتكوين آخر كوانتي. ويضاف إلى ذلك تكوين ثالث هو مستوى آخر من الواقع أعني المستوى النفسي. وللمستوى النفسي بدوره حالات متبدلة تعبر عن مستويات للوعي ينعكس الواقع بشكل مختلف في إحداها عن الأخرى.

وكما يرى (لورنس ليشان) بأن الإنسان يجب أن يكون قادراً على العمل بمزاجين مختلفين لكي يصل إلى إنسانيته التامة. وقد رأى أفلوطين من قبل أن الكائن البشري يشبه الحيوان البرمائي الذي يتوجب عليه العيش على اليابسة وفي الماء لكي يحقق إمكانيته الكاملة. فعلى الإنسان أن يعيش في العالم الواحد وفي العالم المتعدد كليهما وهذه الفكرة تنعكس في المعتقدات الأساسية لكل مدرسة ذات شأن في التصوف[1].

---

(1) Leshan L.: *The Science of Paranormal (The last frontier)*, Great Britain,

ويقدم لورنس ليشان في هذا الصدد مفهوم الواقع الفردي (Individual reality) في محاولة منه لتعريف الظواهر الخارقة، ولكي يحدد الأبعاد غير العادية للواقع قام بتقسيمه إلى: الواقع الفردي للحس المشترك والذي يسكنه أغلبنا، والذي تبدو فيه المبادئ الأساسية للمعرفة[1] بديهية تقريباً، وأن ظواهر الجلاء البصري (الاستشفاف)، والتخاطر، والتنبؤ المسبق... الخ غير ممكنة فيه. ويعتقد ليشان أنه من الممكن لبعض الناس (الحساسين، والصوفية، وآخرين) أن يعيشوا بعضاً من الوقت في حقائق فردية بديلة، توجد في العالم بطرق أخرى مثل الطريقة الصوفية. ويفترض ليشان أنه عندما يكون المرء في الواقع الفردي الصوفي فالظواهر الخارقة تبدو له طبيعية، فما هو اعتيادي في الواقع الفردي الصوفي يبدو خارقاً من وجهة نظر واقع الحس المشترك والعكس صحيح[2]. وهذا الواقع هو الذي يسميه ليشان الواقع الاستشفافي أو الواقع الموحَّد، وهو واقع ليس فيه حدود وليس فيه أشياء منفصل بعضها عن بعضها الآخر، فكل الأشياء يجري بعضها في بعضها الآخر وهي جزء من كل يؤلف الكون الكلي. فالفرد

= 1987, p. 172.

(1) المقصود هنا هي المبادئ التي حددها الأستاذ سي دي برود للمعرفة الطبيعية، مثل: السببية، والإحساس، وارتباط العقل بدماغه الخاص، والذاكرة، وأنواع الاستدلال، إضافة إلى مبادئ فرعية أخرى لتلك المبادئ، وعد كل ما يتجاوز تلك المبادئ أمراً خارقاً. أنظر (الفصل الثالث) من هذه الدراسة.

(2) Weatley M. O. J.: **Implications for Philosophy, In: Krippner** S. (Ed), Advances in *Parapsychological Research, 1. Psychokinesis*, New York, 1977,p.127.

يرتبط بالكل كما ترتبط حركة الفرشاة المفردة باللوحة الكلية، أو كما ترتبط النوتة الموسيقية المفردة بالسمفونية التي هي جزء منها. وقد مال المتصوفة إلى تسمية هذا بـ (طريق الواحد). وفي الواقع الثالث الذي يسميه ليشان التحول الروحي (Transpsychic) يُدرَك الفرد بوصفه كياناً خاصاً مرتبطاً بالكيان الكلي للكون؛ لأنه ليس هناك خط محدد وممكن للفصل، فالفرد يشاهد منفصلاً بشكل يكفي للحصول على أمانيه ورغباته، ولكنه مرتبط بالكون الكلي؛ لأن تلك الأماني والرغبات تستحث قوى كبيرة تؤلف الكون الكلي. أما الواقع الأخير فهو الواقع الأسطوري (The Mythic Reality) الذي يتطابق فيه كل شيء مع كل شيء آخر، فالأشياء يرتبط أحدها بالآخر تصورياً وزمنياً. الجزء مرتبط بالكل والاسم بالشيء، والرمز بموضوعه، فكل شيء يعامل وكأنه الآخر. والعالم مليء بكل أنواع الاتحادات والبناءات الممكنة[1].

ويصف ليشان تلك التصنيفات للواقع بأنها أنظمة ميتافيزيقية، وهي من الناحية التجريبية حالات للوعي. فعندما يدرك الفرد العالم ويتفاعل معه كما لو كان مجموعة واحدة من المبادئ الأساسية المحددة الحقيقية فهو في حالة متبدلة للوعي مختلفة عن اليقظة اليومية حالة الوعي الاعتيادي. هناك أيضاً حالات مختلفة للوعي تتعامل مع الظاهرة نفسها لكن بمفاهيم مختلفة بالنسبة للكيفية التي يعمل بها الواقع وطبيعة قوانينه وأهدافه، والتعريفات المختلفة للزمان والمكان والسببية، وللكيفية التي تتفاعل بها الأشياء، وطبيعة الأشياء، لكنها تبقى

(1) Leshan L.: Op Cit, p.165- 166.

الظاهرة عينها منظوراً إليها من زوايا متعددة بتعدد حالات الوعي[1].

ويذهب ليشان إلى أن الواقع الفردي للحس المشترك يتعارض مع الواقع الفردي الاستشفافي، ومع الواقع الفردي الصوفي، والواقع الفردي للعلم الحديث، ويرى أن الثلاثة الأخيرة متطابقة فعلاً، وأن من الممكن متابعة العلم ضمن الواقع الفردي الصوفي، ذلك أن الواقع الفردي الاستشفافي يساوي الواقع الفردي الصوفي، وهذا الأخير يساوي من جهة ثانية الواقع الفردي العلمي. واتخذ ليشان أربع فرضيات نموذجاً للواقع الفردي الصوفي والاستشفافي والعلم الحديث بدت له منسجمة كلياً مع مبادئ المعرفة كما حددها برود، ويشتق تلك المبادئ من دراسة برتراند رسل للتصوف، وبناء على ذلك يؤكد ليشان أن الواقع الفردي الصوفي يتضمن مجموعة بديهيات عن الكون وهي: أن هناك طريقاً للمعرفة أفضل من الحواس التي هي مرشدات عمي تقود إلى مستنقع الوهم، وأن هناك وحدة أساسية ووحدة لكل الأشياء، والزمن وهم، وأن الشر مجرد مظهر[2].

الجدير بالذكر أن افتراض ليشان إمكانية ممارسة العلم في الواقع الفردي الصوفي كان محاولة منه للتخلص من مصطلح الخارقية، فالظواهر تبدو خارقة إذا بقيت مستقلة عن الطريقة العلمية، لكن ما أن نجعل التداخل ممكناً بين الطريقتين العلمية والصوفية حتى تظهر الظواهر على خطة علمية مفهومة. ولكن لو تعذر ذلك وكان افتراض

---

(1) Ibid, p.166.

(2) Weatley M. O. J.: Op Cit, p.127.

ليشان خاطئاً، فإن الخارق في الواقع الفردي الصوفي والاستشفافي بالرغم من أنه مألوف في مجاله الخاص، فمن وجهة النظر العلمية ما نسميه خارقاً هناك يجب أن يبقى خارقاً بشكل جوهري، أي يمكن وصفه بمصطلحات سلبية فقط. ولذلك ينكر ويتلي فرضية ليشان القائلة بإمكانية متابعة العلم في الواقع الفردي الصوفي[1].

ويذهب ويتلي أيضاً إلى أن الصوفي والاستشفافي طرق مختلفة جداً، في الاستجابة لحاجات معينة، ويبدو هذا أكثر عقلانية من فرضية ليشان حول تشابه الواقع الفردي والصوفي والواقع الفردي الاستشفافي تشابهاً جوهرياً. ذلك أنه من السهولة القول: إنّ الكائنات الحية غير البشرية تمتلك إدراكاً فوق حسي، ولكن من العسير الاعتقاد بأن لديها تجارب صوفية. والحقيقة إنّ التجربة الصوفية تجربة إنسانية خالصة وعقلانية. ويذهب ويتلي إلى أن التصوف وإن كان يعنى من الناحية الجوهرية بالمعرفة إلا أن معرفة الصوفي لا يمكن مقارنتها بالمعرفة اليومية الاعتيادية. فالمعرفة بالإدراك فوق الحسي من السهولة القول بأنها تشبه المعرفة اليومية الاعتيادية بكونها معرفة بشيء ما، ولا يتضمن معناها تطابق العارف والمعروف. لكن القول بأن التجارب الصوفية شكل من المعرفة يعني تطابق معرفة كائن واحد مع معرفة كائن آخر ليس بالمعنى المنطقي الدقيق، بل بالمعنى الصوفي الخاص، ومن المؤكد أنها غير قابلة للفهم من قبل غير الصوفي. ويبدو أن المضامين الدينية هنا قريبة من الاتصالات الخارقة[2].

(1) Ibid, p .27.

(2) Ibid, p. 158.

عندما استخدم ليشان مصطلح التصوف من الواضح أنه استبعد المفاهيم الدينية من ذلك، فإذا كان هذا الاستبعاد ممكناً وحقيقياً أو حتى مطابقاً لروح استكشافات ليشان، فإن ويتلي يجد من الصعوبة جداً استبعاد المعنى الديني من المصطلح. ففي دراسته الصوفية يشير ليشان بشكل متكرر إلى وهمية الزمن والشر في الواقع الفردي الصوفي، وإلى حدس الوحدة الشاملة، والموضوع العقلي. ثم يسأل ويتلي أليست هذه الاستدراكات تفترض المضامين الدينية؟ فإذا كان ليشان لا يميل إلى تشبيه المعنى الصوفي للمعرفة بمعرفة الحس المشترك، فإن الحس المشترك والمعرفة العلمية على الرغم من اختلافهما بالدرجة هما من نوع واحد. فعلى سبيل المثال، في دراسته جانب المعرفة المتعلق بالواقع الفردي الصوفي يرى ليشان أن هناك مصدراً للمعرفة أفضل من الحواس. وينكر ويتلي القول بأن التصوف يرتبط بالمعرفة، ويرى أن ليشان اقتبس عبارته عن «المصدر الأفضل للمعرفة» من عبارة رسل التي يقول فيها: «إن الحصيلة الأولى والمباشرة للإشراق هي الإيمان بإمكانية طريق للمعرفة يدعى الإلهام أو البصيرة أو الحدس بوصفها معارضة للحس، والعقل، والتحليل التي تعتبر مرشدات عمي تقود إلى مستنقع الوهم». ويتشكك ويتلي في أن يكون التصوف يتعلق فعلاً بالمعرفة والإشراق، وعندما يلتفت إلى فرضية ليشان في التساوي بين الواقع الفردي الصوفي والاستشفافي يرى أن هناك صعوبات مضاعفة. ففي الواقع الفردي الاستشفافي يقول ليشان: «أن تحاول هو أن تفشل» وهذا يعني في رأي ويتلي فشل الواقع العلمي. فالواقع الفردي للوجود في العالم الذي ضمنه ليشان الطريقة العلمية هو واقع ليس فيه مكان

للإرادة والجهد والمحاولة. لكن المؤكد هو أن العالِم مكافح محترف، وعندما يحاول أن يعمل أشياء في الواقع الفردي يستحيل ذلك عليه، ويكون محكوماً بالفشل لأنه واقع من الصعوبة أن يعمل فيه المرء كعالِم، وأن الكمال والإنجاز معنيان رئيسان في التجربة الصوفية وهو أمر خارج نطاق عمل العالِم. ويرى ليشان أيضاً أن في الواقع الفردي الصوفي لا يمكن أن تكون هناك أحكام، في حين يبدو من الواضح أن ذلك جزء مهم من المشروع العلمي[1].

الأسلوب الآخر المشابه لأسلوب ليشان هو أسلوب تي، سي، تارت (T. C. Tart)، فقد تمكن هذا الأخير من تطوير فهمنا للخارقية (Paranormal) من خلال دراسته للحالات المغيرة للوعي (Altered States of Consciousness)، ويعرِّفها بأنها: تغير كيفي في النمط الكلي للوظيفة العقلية، فعلى سبيل المثال: إن الذي يعيش الحالة يشعر أن وعيه يختلف جوهرياً عن الطريقة التي يعمل بها بالطريقة الاعتيادية[2]. وهذه الحالات المغيِّرة للوعي هي الأحلام، والحالات التي تحصل بين اليقظة والنوم، والتسمم الكحولي، والتنويم الإيحائي، والتأمل الفكري، إلخ...

يبدو أن بعض الحالات المتبدلة للوعي طبيعية، والبعض الآخر منتجة صناعياً. ويرى تارت أن من الممكن البحث والعمل مع ظواهر

(1) Ibid, p.59.

(2) Tart. T. C.: **States of Consciousness and State-Specific Sciences,** In: Weatley M. O. J and Edge H. L. (Ed), *Philosophical Dimensions of Parapsychology,* USA, 1976, P. 442.

مهمة من الحالات المتبدلة للوعي بالأسلوب الذي ينسجم مع جوهر الطريقة العلمية. فهو يتصور أن تطور العلوم ناشئ عن حالات مفترضة للوعي، تتضمن أننا نحدس حالة الوعي التي يكون فيها الوعي شيئاً طبيعياً لنا. وهكذا يظهر التشابه بين طريقة تارت وطريقة ليشان، فالأخير حاول أن يطبق الطريق العلمية على أبعاد الواقع اللاحسية أو اللافيزيائية الأخرى، وحاول تارت تطبيق الطريقة العلمية على الأبعاد الأخرى للوعي التي تخرج عن حدود الاشتراط الحسي، إذ يرى تارت أن هناك علاقة متبادلة بين حالات الوعي المختلفة، فكل حالة من الوعي قابلة للتفسير نظرياً عن طريق حالة أخرى في علاقة متبادلة معها. ومن هنا فإن العلم في حالة واحدة من الوعي يقدم تفسيراً للحالة الأخرى فالعلم مشروع في كل الحالات، وأن حالات العلم المختلفة متشابكة وتشكل كلاً واحداً[1].

الإنسان معادلة كونية متعددة الأطراف

لقد تحققت الآن الرابطة بين قوى العقل والعناصر الأخرى لمعادلة التفاعل في الجسم البشري. وكانت التحليلات العلمية والشواهد السابقة تنصب على التأثير الحيوي فقط - أي تأثير العقل في الكائن الحي - سواء تأثير العقل في الجسم الذي يحمله، وظائفه وآلياته العصبية، أو تأثيره في الأبنية العضوية الخارجية. والآن نذكر بعض الشواهد العلمية حول امتداد التأثير إلى الأجسام غير الحية: أثبتت

---

(1) Weatley M. O. J.: Op Cit, p.159- 168

بعض الدراسات الدقيقة لأنزيم التربسين (خميرة بروتينية حالة يفرزها البنكرياس) أنه يمكن أن تتغير فعاليته بوضع محاليله بين أقطاب مجال مغناطيسي قوي أو بين راحتي معالج روحي (healer). إن تأثير يدي المعالج كان مشابها للتأثير الحاصل بمجال مغناطيسي بدرجة (10) كاوس (وحدة حث مغناطيسي).[1]

ومن التجارب الموجهة نحو الاتصال بين الإنسان والنبات (communication man-plant) نحصل على تأييد كبير للتفاعل بين الطاقات اللافيزيائية والطاقات الفيزيائية. أحد أكثر التجارب أهمية هي التي حدثت في فايندهورن وسكوتلاندا في مكان ذي تربة رملية قاحلة ومناخ غير ملائم. لقد نجحت مجموعة صغيرة من الناس في إنتاج مجموعات من الخضراوات والأزهار والأشجار بحجم متوسط وجميل. وكان كل شيء مبنياً على الفلسفة التي ترى أن النباتات والتربة والقوى الطبيعية للشمس والمطر والرياح بالإضافة إلى الناس، كلها أجزاء تشكل وحدة الحياة. وعن طريق التأمل الفكري الموحَّد والحديث وإظهار الحب والشكر للنباتات ذاتها وعن طريق طلب المساعدة الروحية تسبب الناس بإنتاجيات زراعية تعصى على التفسير التقليدي. إن العمل الأولي لباكستر (Backster) وذلك الذي لـ فوجيل (Vogel) أشار إلى أن الاستجابة الكهربائية التي تحصل من قبل النبات تكون منسجمة مع تركيز عقل المجرب على المشروع. على سبيل المثال، (أ) يعمل للإضرار بنبات آخر، (ب) يدمر شكلاً آخر

(1) Motoyama, H. Ibid., P. 12.

مـن الحياة، أو (ج) التفكير بشكـل من الحـب والاستشفـاء.. الخ.

لقد سلّم باكستر بوجود إدراك بدائي كترابط دلالي بين الحياة الخلوية للنبات، وسلم فوجيل بأن النباتات يجب أن تكون مشحونة، أو متحسسة، بطاقات عقل المجرب قبل أن تكون متسلمة للأفكار والعواطف. [1]

وعندما نتجه نحو ميدان السايكوكينيسز (تحريك الأشياء بالعقل) نجد تحدّياً كبيراً جداً لصورة عالمنا الراهن، وهناك إثباتات علمية أجريت في الاتحاد السوفياتي (سابقاً) من قبل باحثين مختلفين، إذْ استطاع أحد الأشخاص - موضوع التجربة - أن يغيّر، عقلياً، درجة حرارة الثرمستور (المقاوم الحراري) (thermistor) الموضوع على بعد مسافة ثابتة من جسمه وفي نمط منسجم مع الشفرة الموصوفة مسبقاً للحرارة، والبرودة، والاعتدال. الخ

التجربة الثانية أثر فيها الشخص بشكل واضح على درجة الاضمحلال لكاشف حقل مغناطيسي حساس جداً في جامعة ستانفورد، وكان الجهاز (الكاشف) موضوعاً خلف حاجز خرساني وآخر معدني صلب. كما تواصلت التجارب السايكوكينيسيزية لـ (فوروالد) فترة أكثر من 15-20 سنة على مكعبات خشبية صغيرة تحيط بها طبقات مختلفة من الأغطية المصنوعة من مواد مختلفة أوضحت الارتباط الأسي (exponential dependence) بين القوة السايكوكينسيزية وسمك الغطاء زائدا تناسب عدد النيوترونات بمادة الغطاء.

---

(1) Ibid., p. 13.

وأكثر حداثة اجتذبت إثباتات يوري جلر (Uri Geller) أربع مجموعات من الأطفال في إنكلترا وألمانيا واليابان كانت لديهم قدرات مشابهة وربما أكبر، ووصف تايلور (TYLOR) حديثاً التجارب التي أجريت مع الصبيان في إنكلترا، وكان اللافت للنظر فيها هو قدرتهم على لي قضبان معدنية، عن طريق العقل، موضوعة داخل أنابيب شفافة ومحكمة وقد شوهدت القضبان المستقيمة التي بطول قدم واحد تتغير إلى نموذج على شكل (S) وتملأ القسم العريض بقطر (1) من الأنابيب المرئية بدون إغلاق غطاء نهاية الأنبوب الذي كان قد انكسر. ويتضح من هذه التجارب تأثير العقل على الأنظمة غير الحية. واعتقد أن هذا الامتداد للقدرة العقلية يعطيها بعداً جديداً من مستوى أعلى لا يتعلق بالأحداث العقلية الواعية وعلاقتها بالآلية العصبية التي تحدثنا عنها سابقاً، وإنما هذا البعد الجديد هو بعد سببي من نوع آخر ربما أضاف شيئاً جديداً إلى المعادلة السابقة.

إن التجارب الحديثة حول الرؤية من بعيد (remote Viewing) أوضحت بأن المرء يستطيع أن يعرف ويصف بشكل دقيق الأشياء الموضوعة في موقع بعيد عنه وعن خط الرؤية العائد له كما يستطيع أن يعطي إحداثيات خطوط الطول والعرض للموقع الأرضي ويصف بشكل دقيق تضاريس الموقع على الرغم من أنه يبلغ مئات الأميال. القابلية الأخرى هي إمكانية بعض الأشخاص التآلف مع شخص آخر يرى موقعاً بعيداً من خلال عيون هذا الشخص، وفي بعض الأحيان يدرك الشخص الموهوب المشهد بشكل مدهش قبل أن يتوصل إليه الشخص الهدف بالفعل. إن المعاكس لهذه العملية هي تلك التي يختار

المرء خلالها هدفاً خاصاً مثل نفط كامن، عن طريق معرفة إحداثيات أرضية معينة. وعندما يستخدم الشخص في هذه العملية الآلة، فإن التقنية تقع ضمن مقولة الراديويات (Radionics) والمقولة الخاصة لها تدعى (الدوسرة بالخريطة) (map dowsing). إن الراديويات هي الشكل الآلي للتحسس الإشعاعي (radiesthesia) وتعرف بأنها التحسس بالإشعاعات التي تغطي المجال الكلي للإشعاعات سواء كانت فيزيائية أو غير فيزيائية، وتعتمد على تفاعل العقل والمادة وعلى الترابط الكامل لكل الأشياء.[1]

إنّ الدراسات حول الدوسرة التقليدية التي استخدم خلالها الشخص نوعاً من العصا ويمشي فوق الأرض ليفحصها جيداً أوضحت بأن استجابة الدوسرة هي فعل عضلي مرتبط بتتابع العمليات البيولوجية للسبب الذي هو في العديد من الحالات منحدر حقل مغناطيسي. وأوضح الشخص الموهوب نفسه بأنه كان حساساً بشكل كبير بحيث يستجيب لتيار 1 ميكرو أمبير يجري في سلك مطمور على عمق بضعة أقدام في الأرض، وكان يمشي عبر موضع السلك مع الحقل المغناطيسي الذي كان بشدة 10^{-10} كاوس. (قوة المجال الأرضي هي 0.5 كاوس).

إن موقع القابلية التحسسية في الجسم يبدو أنها كانت غدد الأدرينالين (adrenal glands). وفي زمن أكثر حداثة أوضح عدد من المتخصصين في طب تقويم العظام (Osteopathic) بأن تغيرات توتر

(1) Ibid., P. 14- 15.

عضلة جسم معينة تحصل بمجرد مسك مواد غير عضوية وكيمياويات معينة باليد اليسرى أو بمجرد وضعها على البطن (المواد يمكن أن توضع في أناء زجاجي)، ولكن الكاتب لم يذكر اسم هذه المواد وهذه الحالة التحسسية مشابهة للحالة التي اكتشفها (موتوياما) باستخدامه نوعاً من عصا الدوسرة تدعى محول الطاقة البايوميكانيكية.[1]

إن تلك التجارب التي ذكرناها سابقاً تفتقر إلى نظام متكامل وهي عرضة للانتقاد ولكن تراكم البينة التجريبية من مصادر متعددة جعل هيكل المعطيات التجريبية من هذا النوع ضخماً جداً وهو ينمو بسرعة كبيرة ولا يمكن أن يكون مرفوضاً دائماً. بعض تلك التجارب تفترض تفاعل الإنسان مع طاقات فيزيائية اعتيادية وبعضها يفترض أن السبب هو طاقات لافيزيائية، الأولى تحدث في زمكان إيجابي بينما الثانية تحدث في زمكان سلبي. والإنسان قادر على التفاعل مع هذين البعدين أو بمعنى أكثر حيادية معرّضاً لتأثير مجالات طاقوية مختلفة، ولذلك يمكن إدخال هذين البعدين ضمن معادلة التفاعل البشرية.

وعندما ننظر إلى القوة الإنسانية باعتبارها تفاعلاً داخلياً لإحداث عمليات عقلية واعية نتيجة التفاعل بين العقل والآلية العصبية أدخلنا العقل أو الذهن (mind) في المعادلة، ولكن عندما يمتد التأثير خارج الإنسان إلى البيئة، سواء كانت الحية أو غير الحية، عند ذلك نحتاج إلى مصطلح أكثر اتساعاً من العقل المحدود بالإدراك والمعرفة وهو الروح والتي سوف نناقش مبررات إدخالها في المعادلة إضافة إلى ضعف جدواها العلمي أو قوته.

---

(1) Ibid., p. 17.

إن طاقات الزمكان التقليدية تعمل في قسم الزمكان الإيجابي بينما تعمل طاقات الزمكان غير التقليدية في قسم الزمكان السلبي. إن الطاقات الأخيرة هي سبب استقرار مجال الطاقات التقليدية، ونحتاج الآن إلى علة كافية للحفاظ على استقرار الطاقات السلبية وحمايتها من انهيار النظام المخصص لها وهذه العلة هي العقل الكلي. وعند ذلك سوف يكون شكل المعادلة كالآتي:

الوظيفة ⇄ التركيب ⇄ الكيمياء ⇄ طاقات
الزمكان الإيجابي ⇄ طاقات الزمكان السلبي ⇄
العقل ⇄ العقل الكلي ....(4)

مما سبق يبدو أن الإنسان كائن متعدد الأبعاد ويعمل على مستويات عديدة مختلفة من الطبيعة وبشكل متزامن، وأن الجهد العلمي يجب أن يصل إلى معرفة طاقة الإنسان كما هو معبر عنها بالمعادلة (4)، وأيضاً معرفة أنه إذا كان التركيب الطاقوي للإنسان مضطرباً في واحد من المستويات المشار إليها، فإن تموجات التأثير تجري في كل الاتجاهات لتنتج اضطرابات مشابهة في المستويات الأخرى كافة. إن مقدار التأثير وزمن ظهور التأثير في مستوى آخر سيعتمد على أشياء عديدة مثل الشدة والإشارة الأصلية وموصلية وسط الإشارة الأصلية ودرجة تماسك التركيبات الموجية عند الحدود بين المستويات. إن تركيب الجسم عند المستوى الفيزيائي يكون مستقراً ومدعماً بنوع من الاتزان الكيميائي أو نموذج كيميائي والذي بدوره يكون محافظاً على استقراره عن طريق نمط من الطاقة الكهربائية المستقرة وأنماط أخرى

زمكانية إيجابية دقيقة من الطاقة، وإن أنماط الطاقة الزمكانية الإيجابية تكون محافظة على استقرارها عن طريق أنماط الطاقة الزمكانية السلبية والتي هي بدورها تكون محافظة على استقرارها عن طريق أنماط المستوى العقلي للكون (العقل الكلي). ومن المفيد عند هذه النقطة أن نذكر قانون وولف (Wolf's law) حول الهيكل العظمي الذي يخبرنا بأنه إذا تسلط ضغط غير منتظم على العظم من خلال الجسم لمدة سنة أو لمدة زمنية طويلة، فإن العظم ينشئ حاجزاً صغيراً جديداً (نوع من العارضة العظمية) في مواقع دقيقة بحاجة إلى تحمل توزيع الضغط غير المنتظم هذا. ومن المحتمل أن تحصل هذه العملية عن طريق تفاعل مجال التوتر الفيزيائي مع المجال الكهربائي الاستاتيكي للنظام فينتج تغيرات هناك، وإن هذه التغيرات تنتج أيونات وجزيئات تنتقل إلى مواقع خاصة لتتكتل في أنسجة وتركيبات معينة تكوّن الحاجز.

ومن المحتمل أن تحصل تلك التغيرات كلها استجابة لدعم طاقة التوتر المؤثرة في الطاقة الكهروكيميائية للجزيئات في الأنسجة الفيزيائية. وتنطوي هذه الفكرة أيضاً على أن أنماط المجال العقلي يمكن أن يُفكَّر بها على أنها تحدث توتراً مشابهاً يؤثر في نهاية مجال الطاقة الكيميامغناطيسية للجزيئات عند مستوى الزمكان السلبي. ومن ثم فإن هذا النمط ينتج، عن طريق ترابط خاص، التصحيح المطلوب في الطاقة الكهروكيميائية عند مستوى الزمكان الإيجابي ومن ثم في بنية الجسم الفيزيائي.

ومن الملاحظ أن إزالة التوتر الجسمي الذي أنشأ نمطاً معيناً من الحواجز في العظم لا يؤدي إلى تلاشٍ فوري لتلك الحواجز، وبالأحرى

فإنها قد تتحلل وتتلاشى بشكل بطيء جداً (تحت تمرين خاص) بسبب الحركات الجزيئية داخلها، وقد تُبقي الجسم في صورة مشوّهة لفترة طويلة جداً من الزمن، على الرغم من زوال السبب الفيزيائي الأساسي. إن حالة مشابهة تحصل للتركيبات الفيزيائية تكون متولدة عن طريق أنماط التوتر العقلي أو العاطفي. وما دامت تلك الأنماط غير المتسقة تبدد طاقة من المجرى الرئيس إلى مستويات متنوعة، فإن إزالة الأنماط المثبتة في نهايتي السلسلة سيطلق روابط النمط الطارئة وسوف تكون هناك طاقة كبيرة متاحة لعمل الكائن العضوي.[1]

كل ما ذكر أعلاه يقود بشكل طبيعي إلى تأمل الاستشفاء (healing). إن علم الأمراض (pathology) يمكن أن يتطور إلى عدد من المستويات، والاستشفاء بحاجة إلى كل تلك المستويات ليعيد النظام إلى حالة من الاتساق. إن علم الأمراض الأساسي (المفترض) يبدأ من مستوى العقل وتتزايد التأثيرات (المرضية) إلى كل من مستويات الزمكان السلبية ومستويات الزمكان الإيجابية ومن ثم لغرض ما ندعوه المرض أو القصور في تلك المستويات نحاول أن نبعد التأثيرات عن طريق نوع من تقنيات الاستشفاء. إن أفضل طريقة استشفائية هي مساعدة الشخص على أن يبتعد عن علم الأمراض في المستوى السلبي واللجوء إلى التصحيح (Correction) بالعودة إلى التفكير الصحيح. والطريقة العلاجية الجيدة الثانية هي العمل على إصلاح التركيب في مستوى الزمكان السلبي. والطريقة الثالثة هي التي يمارسها الطب اليوم

---

(1) Ibid., p. 18.

والتي يعمل المرء خلالها على إصلاح التركيب في مستوى الزمكان الإيجابي.[1]

وما دامت تركيبات الطاقة في تلك المستويات المختلفة مترابطة، فإن إصلاح مستوى أوطأ سيقدم تغذية استرجاعية لتعديل تركيب الطاقة في مستوى أعلى، وإذا لم يُعَدْ الاتساق في المستوى الأعلى، فإن القوة ستستمر في الوجود فتسبب تطوراً مرضياً في تركيب الطاقة في مستوى أوطأ. وهذه القوة تشبه الطاقة الحرارية في أنها تنتج تأثيرات تظهر بأشكال مختلفة ترتبط باضطرابات سبق أن حصلت في تركيبات الطاقة من المستويين الزمكان الإيجابي والزمكان السلبي.

إنّ هذه النظرية تفترض أن ترابط المستويات الطاقوية الزمكانية السلبية والإيجابية يبررها القول بإمكانية تعديل الخلل في المستوى الطاقوي الإيجابي عن طريق تصحيح التركيب الطاقوي السلبي والعكس ممكن. وهذا المعاكس هو أسلوب الطب التقليدي الذي يجري بالتعويض الكيميائي للمستوى الإيجابي وكذلك إصلاح الاضطراب النفسي عن طريق تعديل التركيب الطاقوي الكيميائي في المستوى الزمكاني السلبي. هذه الطريقة يهجرها العلاج الاستشفائي، وبدلاً من ذلك يبدأ بتصحيح المستوى الطاقوي السلبي. إن مقدار التصحيح وحدوده يعتمد على مستوى الاضطراب ودرجته في تركيب طاقة الزمكان السلبي، لذلك فكلما كان الاضطراب كبيراً كلما كانت عملية إعادة التوازن أكثر صعوبة وربما تصل إلى درجة الاستحالة، وهذا يعني أن للعلاج الروحي حدوداً كما هو الحال في العلاج الطبي.

---

(1) Ibid., P. 18- 19.

أضف إلى ذلك أن هذه النظرية على الرغم من أنها تنظر إلى الحالات المرضية على أساس كونها حالات اضطراب طاقوي في مستوى الزمكان الإيجابي يكمن علاجها في الحفاظ على استقرارها عن طريق مستوى طاقة الزمكان السلبي المسؤولة عن ذلك التوازن، إلا أنها لا تمنع حالات الأمراض البيولوجية التي تصيب الجسم كالجراثيم والفيروسات. إلا أن هذه الكيانات يمكن القضاء عليها بزيادة مقاومة التركيب الكيميائي الحيوي للجسم عن طريق زيادة طاقة المستوى الإيجابي المرتبطة بدورها بطاقات الزمكان السلبي التي هي هدف المعالج. فالاستقرار يبدأ من هذا المستوى إلى المستويات الدنيا كما أنّ الاضطراب يمكن أن ينطلق من أي مستوى طاقوي لينتشر في كل المستويات. ولذلك فإن فالعلاج الاستشفائي (الروحي) يكون أكثر فاعلية لو كان سبب المرض هو اضطراب في مستوى طاقة الزمكان السلبي مما لو كان السبب خللاً في التركيب الكيميائي بسبب كائنات حية أخرى؛ وذلك لأن العلاج يتركز حول الطاقات مباشرة فلو كان سبب المرض نفسياً، فإن العلاج سيكون مباشراً وسريعاً، في حين يكون العلاج أقل فاعلية وربما يخفق في حالة الأمراض العضوية. وهذا يفسر لنا حدود العلاج الروحي واقتصاره في أغلب الأحيان على الاضطرابات النفسية والأمراض الهستيرية وهذا ما لمسته من ملاحظاتي الخاصة على بعض المعالجين الروحانيين الذين كانوا تحت مراقبتي[1].

---

(1) كلفت بمراقبة بعض المعالجين الروحيين من قبل مركز البحوث النفسية والباراسيكولوجي في بغداد، في عام 1992. وانصبت مراقبتي على ستين حالة مرضية، فضلاً عن مراقباتي الحرة لعدد من المدعين بالعلاج الروحي.

أضف إلى ذلك أن هذه النظرية تجعل مصدر الطاقة العلاجية هو جسم الشخص المعالِج (بكسر اللام) إضافة إلى استجابة المريض. إن المعالِج (بكسر اللام) يعمل كمصدر تمويل للطاقة عن طريق طاقاته الذاتية وربما يستعير طاقة كونية من مستوى أعلى، إلا أنها سوف تتأطر بحدود قابلياته التحويلية الذاتية، ولذلك فإن جسم المعالِج وجسم المريض سيجعلان هناك حدوداً للعلاج الروحي، وهذا يذكرنا بمقولة برنارد شو عندما قال: «إن مكان القديس في لورد هو أعظم مكان للكفر على وجه الأرض»، وعندما سئل عن معنى كلامه قال: أنظر يميناً أرى أكواماً من العكازات وأنظر شمالاً أرى أكواماً من عربات المقعدين، ولكن لم أر حالة واحدة لساق خشبية مرمية ولا لعين زجاجية ولا لشعر مستعار، وهذا يعني تحديداً لقدرة الله. ويبدو أن كلام برنارد شو صائباً؛ لأن قدرة الله تعالى يتساوى عندها السهل والصعب ولا فرق لديها بين ساق مشلولة أو مبتورة. ولكن شو غفل عن جانب مهم وهو أن جسم الشخص المعالِج هو الذي يعالِج مباشرة وليس الله بذاته. ومهما يكن من كلام برنارد شو فإن المعالج الروحي إنسان قابلياته الجسمية محدودة بحدود مكانه، وقابلياته الروحية محدودة بحدود جسمه وهذا يكفي تحديداً لمستوى العلاج الروحي.

إن المعالجين الروحيين في ما يسمى (لقاء الاستشفاء) أو الجلسة يغيرون وعيهم جميعاً وهم في ذلك يبدلون الخطة التي بواسطتها ينشئون وينظمون الواقع. وهذا في رأي لورنس ليشان هو انتقال من الأسلوب الحسي إلى الأسلوب الأحادي أو الاستشفائي

للتوحد مع الشخص الـذي يعالجونـه بصفته المركز (البـؤرة).[1]

أوضحت الدكتورة ونستون (عالمة متخصصة ومعالجة روحية بارعة) بأنها استطاعت أن تنقل إمكانية نقل الوعي والعلاج الروحي إلى الآخرين عن طريق برنامج تدريسي لمدة خمسة أيام بمعدل يتراوح بين عشر واثنتي عشرة ساعة عمل في اليوم. وقد انخرط في هذه الدورة التدريبية أكثر من أربعمائة شخص على مدى عشر سنوات. وأحسن تقدير توصلت إليه ونستون هو أن بين ثمانين وتسعين بالمائة من هؤلاء تعلموا كيف ينقلون وعيهم بهذه الطريقة، وبعضهم استمر بتطبيق الطريقة إلى أن بلغ درجة الوعي بالتغيرات الحيوية الإيجابية ذاتها التي تمتلكها الدكتورة ونستون.[2]

يعني ذلك في رأي ليشان أن انتقال الوعي كان عاملاً واحداً في اللقاء الاستشفائي الناجح. إن تغيير الوعي الذي تحدث عنه ليشان واحد في كل عمليات الاستشفاء الناجحة، وهو تمهيد للانتقال من مستوى طاقات الزمكان الإيجابي إلى مستوى الزمكان السلبي. يبدأ العلاج من هذا المستوى الجذري وإمكانية نقل هذا المستوى من الوعي إلى الآخرين كما أوضحت الدكتورة ونستون ولورنس ليشان دليل على أن هذه القابلية إنسانية بطبيعتها، وبالتالي فهي لها حدودها الخاصة، فهي تعجز عن إعادة تجدد الأعضاء المبتورة أو العين المقلوعة كما أشرنا إلى ملاحظة برنارد شو السابقة.

---

(1) Leshan. L.: *the science of paranormal (the last frontier)* Great Britain, 1987, P. 170.

(2) Ibid., P171.

إن التفاعلات التي تصفها المعادلتان الرابعة والخامسة تعطي صورة مترابطة للعالم. فلا نتصور في ضوئها أي استقلالية للبناء النفسي عن البناء الكوني الخارجي بمختلف مستوياته. إنها تصور كوناً هيلوغرافياً كما يصوره بوم، فيه مظاهر واضحة للعقل والتشكُّل، إنه كون ينطوي على نشاط إبداعي متواصل.

فإذا استطعنا أن نوجز الأطراف الأخيرة في المعادلة رقم (4)، عن طريق جمعها معاً في طرف واحد له مضمون واسع هو نظام العالم، تصبح صورة المعادلة بشكلٍ مختصر كالآتي:

العقل ⇄ النظام الكوني.....(5).

إن علاقة التكافؤ بين العقل والنظام الكوني هي التي تفصح عن الانسجام الكامل بينهما، بحيث إنّ أحدهما يؤدي إلى الآخر. فالنظام الكوني يعكس جميع مظاهر النظام العقلي كما يعكس العقل جميع مظاهر نظام الكون.

لم يكن العقل كياناً غريباً مقحماً على المادة، وإنما هو ارتقاء جوهري للمادة. إذ يقودها فعل التشكُّل المتواصل إلى خلق نماذج متطورة من الوجود، وهذه الحركة التطورية هي التي تقود المادة إلى مستواها الروحي حينما تبلغ مرتبة العقل. وهذا ما يجعلنا نتصور أن لنظام الكون مظهر عقلي إبداعي يتناغم مع العقل الإنساني، وهو تعبير مباشر عن الإبداع الإلهي.

وفي ضوء هذا الكون المترابط نفهم التأثير المتبادل بين أجزائه بصورة تتجاوز شرطي الزمان والمكان. فالعقل في ارتباطه المباشر

بنظام الكون يعكس لنا صوراً متنوعة عن العالم خارج إطاري الزمان والمكان، لأنه في علاقة آنية بتلك الأجزاء الكونية وليست علاقة انفصالية، إذ إن لاانفصالية الكل (العقل والعالم) تجعل الإدراك والتأثير تزامنيين ولا يتضمنان أي عمليات نقل عبر مسافات أو أزمنة. قد يكون هناك شيء موجود بذاته قبل شيء آخر، لكن هذا القبل والبعد الوجوديين لا يتضمنان علاقات طولية ولا تتابعية، ولذلك فهما لا زمانيين ولا مكانيين. كما لا يوجد شيء في نظام العالم مستقل بنفسه قائم بذاته، بل كل شيء فيه يعتمد على كل شيء آخر. وكل جزء في النظام يعكس النظام بشكل كامل، ولذلك فمن معرفة الجزء نصل إلى معرفة الكل، ومن هذا الكل الراهن نستطيع أن نتنبأ بالأجزاء الأخرى المقبلة.

في ضوء هذه الصورة للنظام العقلي - الكوني نفهم بأن الخلل في أي من النظامين يمكن إصلاحه من خلال البدء بأي منهما. وأنجع علاج وأكثره فائدة هو الإصلاح الذي يبدأ بالنظام العقلي أو النفسي ليعيد التوازن بعد ذلك إلى النظام المادي أو القريب من النظام المادي ثم المادي، ففي هذا الطريق فقط نتجنب المضاعفات السلبية التي وصفتها المعادلة رقم (1).

إن انقسام النظام الكوني - العقلي إلى طاقات زمكانية سلبية وأخرى إيجابية هو تعبير عن تلك العملية التي تعالج الخلل في أحد الجانبين بالجانب الآخر بسبب التكافؤ الذي تصوره المعادلة الموجزة رقم (5).

الفصل الرابع

التزامن ومجال ساي والاحتمال

معنى التزامن

يعني التزامن ارتباط حدث أو عدة أحداث متكررة بحالة نفسية ما، مما يجعل ذلك الحدث أو التكرار ذا مغزى. وهذا المغزى لم يُشْعَر به من خلال التكرار نفسه وإنما بسبب اقترانه بحالة نفسية قائمة. وهذه الأحداث المتكررة على الرغم من أنها متشابهة في الموضوع، أي أن موضوعها واحد، لكن سياقاتها الطبيعية مختلفة، وهذا يجعل من الصعوبة ربط بعضها ببعضها الآخر سببياً، أي على شكل أزواج سابق ولاحق. لكن الذي يلفت انتباهنا إليها هو ارتباط تكرارها بحالة نفسية معينة.

إذن، لمّا كان التكرار لا يعيِّن الحدث التزامني، وإنما الذي يعيِّنه هو الاقتران المتزامن مع حالة نفسية معيَّنة، إذن، فهو (أي التكرار) ليس ضرورياً في الحالات التزامنية، فربما من حدث واحد، يرتبط بحالة نفسية بقوة كافية لجعل حدوثه ذا مغزى، نحكم بأن هذه الحالة تعبر عن تزامن ذي مغزى، كما حصل في حالة خنفساء يونغ.

إذن، «التزامن يعني بدءاً تواقت حالة نفسية ما مع حدث أو عدة أحداث خارجية وتظهر كعناصر متوازية وذات معنى، نسبة إلى الحالة الذاتية الآنية، واحتمالياً - العكس صحيح»[1].

---

(1) يونغ، ك، **التزامن، مبدأ اتصالات لاسببي**، عن بيير سلويه، التزامنية ووحدة العالم، ص59.

ولكن هل يشترط التزامن أن يحدث التقابل بين السياقات النفسية والسياقات المادية في وقت واحد؟ في الواقع لا يبدو من الاستقراء الذي قمنا به للعديد من الحالات التي ذكرها كاميرر، وكارل يونغ وغيرهم أنّ الأحدث تتخذ نمطاً محدداً من حيث علاقتها بالزمن، ففي طرح بول كاميرر توجد التراتبية والتكرارية لأحداث متشابهة، قد لا توحي، في كثير من الأحيان، بالتواقت، أما كارل يونغ فعلى الرغم من أن التواقت واضح في الحالات التي يناقشها، إلا أنه لم يشترط التواقت في زمن واحد، ويفترض، في بعض الأحيان، وجود التفاوت الزمني. ووجدنا في الحالات التي يناقشها يونغ اشتراط التواقت حسب التعريف الذي يعطيه للتزامن، وهو التواقت بين الحالة النفسية الأساسية (النمط البدئي) والأحداث التي توازيها، لكن الأحداث لا تحدث في زمن واحد جميعاً بل تحدث في زمن متسلسل، أي أحداث متشابهة تتكرر في الزمن.

ولإيضاح المسألة لا بد من ذكر بعض الأمثلة عن تطابق السياقات النفسية والسياقات المادية وعن التفاوت الزمني بينها. ولهذا الغرض ارتأينا تصنيف الحالات إلى صنفين، أحدهما يمثل الظواهر التزامنية التي تدل على التواقت، والثاني يمثل الظواهر التزامنية المتفاوتة الزمن.

- **حالات تعبر عن تواقت زمني، أي تتقابل فيها السياقات النفسية والسياقات المادية في وقت واحد.**

1. مثال خنفساء يونغ. عندما كان يونغ يستمع إلى إحدى مريضاته

وهي تعرض عليه حلم البارحة، سمع حركة أو طنيناً، التفت خلفه فرأى خنفساء خلف زجاج النافذة تحاول الدخول إلى الغرفة، والمدهش في الأمر أن مريضته كانت تحدِّثه في تلك اللحظة عن خنفساء ذهبية ظهرت لها في الحلم. أمسك يونغ بالخنفساء فوجد أنها مطابقة للخنفساء التي رأتها مريضته في الحلم.

2. عندما كان يونغ مشغولاً بدراسة رمز السمكة في التاريخ تكرر أمامه ظهور السمكة ست مرات في غضون أربع وعشرين ساعة. قال يونغ: «اليوم هو الجمعة لدينا سمكة على الغداء. ويحصل أن أحداً ما يذكر عادة «سمكة نيسان». في ذلك الصباح ذاته كنت قد دونت ملاحظة عن نقش.... كان النقش يحتوي على صورة كائن نصفه إنسان ونصفه الآخر سمكة. بعد الظهر أرتني مريضة سابقة، لم أرها منذ أشهر، لوحات مؤثرة جداً لأسماك رسمتها في هذه الفترة. وفي المساء رأيت قطعة من التطريز فيها وحوش بحرية تشبه الأسماك. وفي الصباح التالي، الثاني من نيسان، حكت لي مريضة أخرى، لم أرها منذ سنوات، عن حلم رأت نفسها فيه واقفة على شاطئ بحيرة ورأت سمكة كبيرة تسبح باتجاهها مباشرة وتتوقف عند قدميها. كنت في هذه الفترة منهمكاً بدراسة رمز السمكة في التاريخ».

لقد دون يونغ هذه الأحداث بينما كان جالساً قرب بحيرة. وحين أنهى الجملة الأخيرة، راح يمشي باتجاه الرصيف البحري. وهناك رأى سمكة ميتة طولها قدم تقريباً ولم تبد عليها أية أذية واضحة، ولم تكن هناك عصر اليوم السابق. وحين نجمع كل هذه التفاصيل

معاً، يكون لدينا ما مجموعه ثمانية أحداث على الأقل متعلقة بالسمكة[1].

في الحقيقة إنّ هذا المثال على الرغم من أنه ينطوي على أحداث ترتبط بموضوع واحد متكررة في أزمنة مختلفة، إلا أنها متطابقة مع حالة نفسية وهي حالة انشغال يونغ في الوقت عينه بدراسة رمز السمكة في التاريخ.

3. يذكر الطبيب النفسي بيير سوليه إنه في صباح أحد أيام شهر آب الحارة جداً، كان في طريقه إلى مدينة غردايا الجزائرية. كان صديقه يقود السيارة، ورفيقة صديقه «آن» جالسة مع زوجته في المقعد الخلفي. وفي الساعة الثالثة بعد الظهر، بعد أن قطعوا مسافة طويلة عبر الصحراء القاحلة، طلبت «آن» من صديقه أن يوقف السيارة لتتناول الماء الموجود في الخزان لأنها تعاني من صداع حاد، إلا أن رفيقه ردَّ عليها بأنهم يجب أن يدركوا ظلاً ما لأن حرارة الشمس لا تحتمل. استمرت حالة «آن» تسوء ولم يوجد ظل، بدأت تتقيأ، فأصبح التوقف ملحاً، بعد دقائق أدركوا شجرة هي الوحيدة في الطريق على طول مسافة الأربعمائة كيلومتر التي قطعوها. توقفوا عندها ليستريحوا، شربت «آن» الماء الذي كانت درجة حرارته 50 درجة مئوية، فتقيأت مرة أخرى، ثم عاودت شرب الماء حتى ارتوت، وبدأت تتحسن حالتها التي أشرفت على الموت.

---

(1) ألان كومبس، ومارك هولند، التزامن، العلم والأسطورة والألعبان، ترجمة ثائر ديب، دار مكتبة إيزيس، دمشق، ط1، 2000،ص33-34.

وقبل الانطلاق لمواصلة الرحلة، تفحص سوليه السيارة، فاكتشف أنّ الإطار الأمامي الأيسر كان على وشك أن يفقد كل مادته المطاطية، وإن مادة الكتان التي تربط كل زواياه قد تقطعت. باختصار يقول سوليه: «لقد كانت معجزة تلك التي حالت دون انفجار العجلة خلال تلك المسافة الهائلة التي قطعناها في صحراء خاوية بسرعة 180كم/ ساعة. قلت لـ «آن»: لقد أنقذت حياتنا».

حينئذ أدركنا، يقول سوليه، معنى الإطارات المتناثرة على طول الطريق، لذلك قررنا أن نسير بسرعة 80-90 كيلومتر لكي نحافظ على الإطارات. لكننا لم نفهم العلاقة بين التلف «المادي» الذي أصاب الإطار الأيسر الأمامي وحالة «آن» النفسية - الجسدية.

أصبحت «آن» في صحة جيدة الآن، إذ اختفت أعراضها المرضية، ولم تعاودها تلك الأعراض على طول الطريق المتبقي الذي قطعناه[1].

4. نقل ميشيل كازينوف عن يونغ الحادثة الآتية: « روت لي زوجة أحد مرضاي يوماً، وكانت في الخمسين من العمر، كيف أنها ساعة احتضار أمها وجدت أن سرباً من الطيور كان قد تجمَّع أمام شبابيك الغرفة التي توفيت أمها فيها، وهي قصة كانت قد سمعتها تروى من قبل عدة أشخاص آخرين في ذلك الوقت. وعندما شارف علاج زوجها على نهايته، شعرتْ أنّ حالة

(1) سوليه، بيير، «**التزامنية ووحدة العالم**»، ضمن كتاب التزامنية، تأليف مجموعة من الباحثين، ترجمة سعد هادي سليمان، مراجعة الدكتورة عقيلة الهاشمي، الدار الوطنية للنشر والإعلان، بغداد، ص 60-62.

اضطرابها العصبي قد زالت، وبعد ظهور أعراض حقيقية عليه كنت قد شككت بأنها أعراض مرض قلبي. أرسلته ليستشير أحد الأخصائيين، والذي كتب له منذ أول معاينة، إنه لم يكتشف أي أعراض مرضية مقلقة.

وخلال عودته إلى البيت بعد هذه المعاينة حاملاً نتيجة التحليل الطبي في جيبه، انهارت قواه في الشارع فجأة، وعند اصطحابه إلى بيته وهو يحتضر، كانت زوجته غارقة في حالة الاضطراب والقلق: ففي ساعة دخول زوجها عيادة الطبيب، شاهدت مجموعة من الطيور تحوم فوق منزلها، وبطبيعة الحال تذكرت ما كان قد حصل ساعة وفاة أمها وخافت من وقوع الأسوأ»[1].

5. ذكر الطبيب ماك هارك، المشرف على شاب مصاب بذهان الفصام راقد في المشفى العقلي، أنّه سأله متى وكيف بدأ مرضه أجاب فوراً: قبل سن الخامسة. ويعتقد الشاب أن ذلك كان بسبب جدال دار بين والديه آنئذ حول مفهوم التزامن للدكتور كارل يونغ. ويقول ماك هارك: في الحقيقة كنت في ذلك الوقت منهمكاً بهذا المفهوم وكان موضع اهتمامي الأول في وقت تلك المقابلة، وبعد عدة سنين، وبالمصادفة، التقيت والد المريض (كان قد هجر العائلة قبل أن يبلغ المريض سن الخامسة) الذي أكد لي أنه لم يسمع باسم يونغ من قبل[2].

---

(1) ميشيل كازينوف، **التزامنية الفيزياء والبيولوجي**، ضمن كتاب التزامنية، ص25.

(2) ماك هارك، جي، أف، **الباراسيكولوجي والطب النفسي**، ترجمة الأستاذ سلمان يعقوب العبيدي، الترجمة غير منشورة وهي ترجمة لدراسة مستقلة من كتاب: =

6. الحالة التي حدثت لسيدة عجوز تعاني من خبل الشيخوخة المتقدمة (Advanced Senile Dementia). كانت هذه العجوز هادئة عادة ومطمئنة في جناحها الخاص في المشفى، لكنها أصبحت قلقة جداً ومتوترة، بصورة مفاجئة، في اليوم ذاته الذي اتّهم فيه ابنها بارتكاب جريمة (من دون أن تعلم بذلك). اكتشف الطبيب ماك هارك ذلك صدفة عندما طُلب منه تقويم الصلاحية العقلية لشاب يترافع أمام القضاء، والذي ثبت فيما بعد أنه ابنها. وبعد أسبوع أو أسبوعين هدأت العجوز تدريجياً، وأظهرت هدوءاً مفاجئاً غير اعتيادي، وسلوكاً طافحاً بالمرح نحو الطبيب ماك خلال زيارته لها في جناحها الخاص في المشفى،وذكر ماك أنه لم يندهش عندما علم فيما بعد أن ابنها قد ثبتت براءته وأفرج عنه في ذلك اليوم نفسه[1].
7. المثال الآخر يعبر عن تطابق تزامني بين سيدة وأخيها الذي فارقها منذ فترة طويلة، كان ذلك التطابق قد تم تفسيره باختصار عام (1973) بأنها كانت تعاني من ذهان الشعور بالاضطهاد غير القابل للتفسير (Unexplainable Paranoid Psychosis). لكن الصورة التي كانت تحدث هي أن السيدة (E) أصيبت في أواخر الخمسينيات من عمرها بحالة من الذهان الحاد، إذ سيطر عليها وهم بأنها وشقيقتها مهددتان بخطر هجوم عملاء

= Grattan. I., (Ed): *Psychical Research, chapter. 24.* London, 1982. P. 316 -323.

(1) المصدر نفسه، الصفحات نفسها.

حاقدين مجهولي الهوية، وفي اللحظة ذاتها كانت تُجرى لأخيها البعيد عنها فحوصات مختبرية عاجلة أظهرت وجود تغيرات سرطانية خبيثة في النسيج الرئوي، والتي تم تحديدها فيما بعد. بعد ذلك سيطر عليها وهم أنها تسعل بهائم في الوقت ذاته الذي كان فيه أخوها يسعل بالفعل الخلايا الخبيثة من رئتيه التي ثبت وجودها في بصاقه فيما بعد. واتضح فيما بعد أيضاً زوال التوهم بطريقة غامضة، وذلك عندما تم استئصال سرطان الرئة من أخيها جراحياً بنجاح. بعد ذلك ظهر لديها وهم آخر بأن وحشاً قابعاً في أذنها اليسرى ينهش ما بطريقه متجها إلى دماغها، وتبين أن ذلك كان يحدث في الوقت الذي شُخّص فيه ورم خبيث في العصب السمعي للأذن اليسرى لأخيها، والذي لم يُشخَّص في حينه من قبل المتخصصين لعدم وجوده آنئذ، والذي حدث فيما بعد وسار باتجاه الدماغ. يقول ماك لقد اكتشفت هذه الترابطات حقاً والتي لم تكن ممكنة لولا التوثيق السريري الدقيق لحالة المريضين من لدن أطباء محايدين[1].

• الحالات التي تعبر عن التفاوت الزمني

1. ذكر الفلكي كاميلي فلاماريون (Camille Flammarion) في كتابه «et les problems Psychiques» حادثة حقيقية تدور حول السيد دي فورغيبو(Monsieur de Fortgibu) وحلوى الخوخ.

---

(1) المصدر نفسه، الصفحات نفسها.

كان م. ديشامب (M. Deschamps) صبياً صغيراً في مدينة أورليان (Orleans) في فرنسا، عندما أعطاه م. دي. فورغيبو، الذي كان يزور والديه، قطعة من حلوى الخوخ تركت فيه انطباعاً لا يمكن نسيانه. وبعد سنين، عندما أصبح شاباً، لاحظ ديشامب، وهو يتناول العشاء في مطعم فرنسي، حلوى الخوخ مكتوبة في قائمة الأطعمة فطلبها فوراً. لكنه كان متأخراً جداً، فالقطعة الأخيرة من الحلوى كان قد طلبها رجل محترم أشار إليه النادل وكان م. دي. فورغيبو، الذي لم يكن ديشامب قد رآه مرة ثانية منذ اللقاء الأول. بعد مرور عدة سنين كان ديشامب مدعوّاً إلى حفلة عشاء عندما وعده النادل أن يقدم له تلك الحلوى النادرة التي تدعى حلوى الخوخ. على مائدة العشاء قص ديشامب قصته القصيرة، مع ملاحظة «إننا كلنا بحاجة إلى أن نقتنع بشكل تام بأن الرجل كان فورغيبو». في هذه اللحظة انفتح الباب ودخل رجل محترم شيخ عاجز وخائر القوى، مندفعاً باعتذارات محيرة: إنه م. دي. فورغيبو كان مدعواً إلى حفلة عشاء أخرى وجاء إلى العنوان الخطأ!![1]. في بحث بعنوان: «**المصادفات ذات المعنى في ضوء نظرية التزامن لـ يونغ - باولي**»، يذكر هانز بيندر الحالة الآتية، التي شاهدها بنفسه: «في عمر 14 سنة زارت الآنسة «جي»، ووالداها وأخوها

---

(1) Arthur Koestler: *The Case of the Midwife Toad* - 1971 - Vintage Books, the Appendix #1.

الشاب، دير القديس مايكل في بريطانيا، وكنت أنا أقود السيارة. وبينما كنا نزور الدير، تفحصت «جي» مع أخيها السيارات الواقفة ودخلت في إحدى السيارات الفاخرة بشكل خاص. خاطبها سائق السيارة ساخطاً بلغة قاسية ثم أمسكها ورماها خارج السيارة. بعد ثماني سنوات التقت بزوج المستقبل وهو مهندس اسكندنافي في مدينة ميونخ. وبعد الزواج بينما كانت تقلب صفحات ألبوم الصور العائد لزوجها وجدت صورة لدير القديس مايكل مع السيارة والسائق ذاتهما. واكتشفت أنها كانت قد دخلت في سيارة زوج المستقبل. الحدث ذو الدلالة حدث بعد سنوات تالية، فبنفس الطريقة التي كانت قد رميت بها خارج السيارة، رميت بها خارج هذا الزواج بعد سنوات. ومنذ سنين خيم الطلاق عليها مثل الظلام وأعاق تطور أطفالها»[1].

تلك كانت مجرد مصادفة، لكنها ذات معنى.

2. **عندما يعود المرء إلى تأمل ذهنه، فإن الطرق التي قادتنا إلى معرفة شريكة الحياة، وهي مصادفات بالغة الصغر، غالباً ما تثبت إن لدينا أداة تسبب هذا التقابل غير المتوقع، نوع من التزامن غير المتوقع يثير الشعور بالقداسة (numinosity). وهنا**

---

(1) Hans Bender.: **MEANINGFUL COINCIDENCES IN THEE LIGHT OF JUNG-PAULI THEORY OF SYNCHRONICITY AND PARAPSYCHOLOGY**, IN: «Betty Shapin and Lisette Coly»Ed: *THE PHILOSOPHY OF PARAPSYCHOLOGY*, Proceedings Of An International Conference Held In Copenhagen, Denmark, August 25-27, 1976. P.65.

تأتي حالة هانز بيندر كما يصفها بقوله: عندما كان عمري 19 سنة تركت قفازاتي، وبعد الزيارة، عندما ذهبت لاسترجاعهما، نصحتني سيدة البيت العاقلة بزيارة صديقها، محاضر جامعي في هايدلبرغ، لكي أعرض عليه مشاكلي الدراسية. هذا الحديث أقنعني باختيار معلم جامعي من هايدلبرغ كمعلمي الخاص، وقد رحلت معه من هايدلبرغ إلى بون حيث كان مدعواً. وهناك تعرّفت إلى طالبة. كان حباً من أول نظرة. وبعد وقت قليل عرضت صورتها على والدتي عندما التقيت بها في زيوريخ (Zurich). بدت مستقرة التفكير وأخبرتني متشككة بأن هذه الفتاة تشبه كثيراً رجلاً ستلتقيه قريباً. هذا الرجل كان والد الفتاة صديقتي، الذي حدث أنّه كان في زيوريخ في الوقت نفسه، وقد التقته والدتي بعد 25 سنة من اللقاء الأول. عرفني الرجل حالاً لشبهي بأمي وكان مرتبكاً جداً. وبجانبه كانت صديقته وهي السيدة التي نصحتني بالذهاب إلى هايدلبرغ، الفتاة أصبحت زوجتي فيما بعد. بالفعل كانت مصادفة ذات مغزى، ومضامين تتحدى - كما وصفها شوبنهاور - قوانا المعرفية.

قانون السلسلة

كان أول من اعتنى بالمصادفات على مستوى منهجي هو بول كاميرر[1]، وبعد مراقبات ودراسات وضع ما يسمى قانون التسلسل.

---

(1) ولد بول كاميرر (Paul Kammerer) في عام 1881 وتوفي في عام 1926 عن عمر

وسوف نقدم ملخصاً عن كتابه ذاك معتمدين الملخص الإنكليزي الذي نشره أرثر كوستلر في كتابه «حالة علجوم الداية»[1].

بدأ كاميرر عمله عندما كان في سن العشرين، وانتهى منه في سنة 1919. يشتمل الكتاب على مائة عينة. يحتوي الفصل الأول على تجميع متنافر لمصادفات من دفتر مذكراته بعناوين متنوعة: أرقام، كلمات، أسماء، لقاء مع ناس، رسائل، أحلام، كوارث، وهكذا. القليل من الأمثلة ستوضح موضوعه، بأسلوب نزيه:

- (a2) حضر أخو زوجتي ي. فان دبليو، في 4 من نوفمبر 1910، عرضاً موسيقياً في بوسندورف سال في فيينا (Bosendorf Saal Vienna)، وكان رقم المقعد 9، ورقم بطاقة حجرة إيداع الأمانات في المسرح 9 أيضاً.
- (b2) في 5 نوفمبر، اليوم التالي، حضر كلانا عرضاً لفرقة أوركسترا في (Musikvereinssaal) في فيينا، كان رقم جلوسه 21 (أعطي له من قبل زميل هو هير آر Herr. R) ورقم حجرة الإيداع 21 أيضاً.

وبعد ذلك يعلق كاميرر بأن المثالين a2 وb2 يصنفان كـ (سلسلة من النظام الثاني) لأن اتفاق أرقام الجلوس وبطاقات غرفة الإيداع تكرر مرتين في أيام متوالية؛ (سوف نرى حالاً أنّ هذه التجمعات لسلاسل

---

45 سنة. وقد جمع معلومات لبحثه في التسلسل في عمر العشرينيات حوالى بين 1905 و1919، وهو تاريخ آخر نشر لكتابه(*Das Gesetz der Series*).

(1) Arthur Koestler: ‹*The Case of the Midwife Toad*› - 971 - Vintage Books, the Appendix #1.

من النظام الأول في سلاسل من النظام الثاني أو من نظام لانهائي شائعة، وتحدث بشكل متسق تقريباً).

(7) في 18سبتمبر، 1916، بينما كانت زوجتي تنتظر دورها في غرفة انتظار البروفيسور الدكتور جي، في، أيج. كانت تقرأ في مجلة (Die Kunst)، أعجبت ببعض صور اللوحات التي أنتجتها الفنانة التشكيلية سكولباخ (Schwalbach) وتمنت أن ترى اللوحات الأصلية. في تلك اللحظة انفتح الباب ونادى موظف الاستقبال نحو المرضى: (هل فرو سكولباخ هنا؟ إنها مطلوبة على الهاتف!).

(22) في 28 يوليو، 1915، حصلت لي خبرة بالتسلسل التدرجي الآتي:

(a) كانت زوجتي تقرأ عن السيدة روهان (Rohan Mrs).، شخصية في رواية مايكل (Michael) لـ هيرمان بانغ (Hermann Bang)؛ وفي السيارة رأت رجلاً بدا أنّه يشبه صديقها، الأمير جوزيف روهان؛ وفي المساء زارنا الأمير روهان بشكل مفاجئ.

(b) في السيارة سمِعَتْ شخصاً ما يسأل شبيه روهان عما إذا كان يعرف قرية فيزنباخ (Weissenbach) في بحيرة أترسي (Attersee)، وما إذا كانت مكاناً ممتعاً لقضاء العطلة. وعندما خرجتْ من السيارة، ذهبتْ إلى سوق الأغذية في ناشماركت (Naschmarkt)، وحينها سألها الخادم عما إذا كانت تعرف قرية فيزنباخ على بحيرة أترسي، فهو قد عمل تحويلاً عن طريق البريد ولم يعرف العنوان البريدي الصحيح.

واستناداً إلى الاعتقاد الشائع تميل المصادفات إلى الحدوث بشكل عناقيد أو سلاسل. فللمقامرين أيامهم المحظوظة؛ وفي أوقات أخرى

يوجد شيء واحد تافه بعد آخر. العنوان الذي اختاره كاميرر لكتابه هو «قانون السلسلة» (Dea Gesetz der Serie)، هو في الألمانية (clichéa) مكافئ لـ (هي لا تمطر بل تسكب). ويعرف مفهومه الأساسي كالآتي: **التسلسل يظهر نفسه كتكرار قانوني لأشياء وأحداث متماثلة أو متشابهة: تكرار، أو تجمع، في زمان أو مكان تتابع من خلاله أشياء فردية، إلى حد يمكن أن تؤكد فيه عن طريق تحليل جيد، وهي غير مترابطة عن طريق السبب الفاعل نفسه.**

العبارة المهمة هي (التكرار القانوني). بالفعل، إن هدف كتاب كاميرر كان إثبات أنّ ما ندعوه بشكل تقليدي توافقاً أو تسلسل التوافقات هو في الواقع تجلٍ لمبدأ كوني في الطبيعة يعمل بشكل مستقل عن قوانين السببية الفيزيائية المعروفة. إن (قوانين التسلسل)، حسب هذه الرؤية، أساسية كقوانين السببية الفيزيائية، لكنها غير مكتشفة حتى الآن. فضلاً عن ذلك، عندما يتحدث كاميرر عن (أشياء فردية متتابعة) هو يعني: إن ما نعده توافقات منعزلة هي مجرد أجزاء صغيرة التقطتها عيوننا من قضية أكبر، لأننا مجبرين، بسبب نماذجنا التقليدية للتفكير، على أن نتجاهل التجليات الكلية الوجود للتسلسلات التي تواجهنا. بتعبير آخر، إذا وعينا تجمعات المصادفات، سنكتشف أنّ أنفسنا ترحل في مسلسل عالم مدهش.

هكذا أراد كاميرر أن يكتشف (قوانين التسلسل) غير المكتشفة. لقد كان تعهداً عجيباً، بل مضى به من الناحية المنهجية بوصفه عالم حيوان متخصص بالتصنيف العلمي: فقد صنف المصادفات كما صنف زواحف جزر الأدرياتك (Adriatic islands). الصفحات المائة الأولى

الهائلة من الكتاب تمثل استهلال الكتاب. وفي الفصول المفتوحة من الكتاب نحصل على دراسة رموز التوافق اللاسببي الذي يتعلق بالأسماء، والأرقام، والمواقف، الخ. كما أشير من قبل.

وتلا ذلك فصل حول (مورفولوجيا التسلسل). تعلمنا التمييز بين التسلسل من القوة الأولى، والتسلسل من القوة الثانية، الخ. طبقاً لعدد الأحداث المتشابهة أو المتماثلة المتتابعة: لذلك تشكل حالة (روهان) تسلسلاً من النظام الثالث (ثلاثة توافقات متتابعة). ويميز كاميرر بين السلسلة من القوة الأولى، والثانية، الخ (التصنيف حسب قوة السلسلة). طبقاً لعدد التوافقات المتوازية التي تقع في الوقت ذاته. لذلك فإن المعلومات حول اتصال كاميرر بالراقصة غريت فيزنثال (Grete Wiesenthal) كانت موجودة في رسالة كتبتها لوسيرتا (Lacerta) من النمسا مؤرخة في 24 حزيران / يونيو، 1970: وفي اليوم نفسه تسلمتُ المعلومات نفسها بشكل مستقل عن البروفيسور بول ويز (Paul Weiss) أثناء العشاء؛ وبعد ساعة أو نصف ساعة، من المساء نفسه، أعلن التلفزيون النمساوي بأن غريت فيزنثال قد توفيت في فيينا عن عمر يناهز السابعة والثمانين، والذي جعل هذا (تسلسلا من القوة الثالثة).

وإلى جانب النظام والقوة يمكن أن تصنف السلاسل طبقاً لعدد معالمها. ولذلك طبقاً لـ (الحالة 45) لكامير، خلال العطلة الفصلية لعام 1906، تضررت بارونز تراوتنبرغ (BaronessTrautenberg)، امرأة عزباء من مواليد 1846، بسبب سقوطها من فوق شجرة، وفي مكان مختلف كانت بارونز ريجرشوفن، وهي عزباء من مواليد 1846 قد

تضررت بسبب سقوطها من فوق شجرة. أربعة معالم هنا هي: بارونز، وعزباء، والعمر، والشجرة. من الحالات الأكثر دهشة والنادرة هي حالة كاميرر رقم 10، التي تتعلق بجنديين شابين دخلا بشكل مستقل، في عام 1915، إلى مشفى كاتوايتز العسكري في بوهيميا. لم يلتقيا من قبل أبداً. كلاهما في عمر تسع عشرة سنة، وكلاهما لديه التهاب رئوي، وكلاهما مولود في مدينة سيليزيا، وكلاهما متطوعان في وحدة عسكرية متخصصة بالنقل، وكلاهما يدعوان فرانس ريجتر. ستة معالم قياسية.

بعد دراسة رموز وأشكال السلاسل نتناول أيضاً نظام السلسلة: السلسلة المتناسقة والتناظرية، والسلسلة النقية والهجينة، والسلسلة المعكوسة، والسلسلة التعاقبية، والدائرية، والسلسلة التي تحدث على مراحل. وهكذا. قضى كاميرر ساعات يجلس إلى منضدة في حدائق عامة متنوعة يدوّن عدد الناس المتنزهين في كلا الاتجاهين، يصنفهم حسب الجنس، والعمر، والملبس، وفيما إذا كانوا يحملون مضلات أو طرود بريدية. وفعل الشيء نفسه في رحلته الطويلة في السيارة من الضاحية إلى الدائرة. ثم حلل جداوله فوجد أنها في كل خاصية قياسية تكتنف ظواهر عنقودية نموذجية مألوفة للإحصائيين، والمقامرين وشركات الضمان.

من الصعوبة حسم القيمة النظرية لتلك الجهود التصنيفية. ومن السهولة التقاط الفجوات في النظام: كم عدد المعالم في طرق خنفساء يونغ على الشباك؟ التقدير الكمي لتشابهات الشكل معوقة دائما بمشاكل من هذا النوع. لم يكن كاميرر متمكناً من التطورات المعقدة في النظرية الاحتمالية. ولذلك، فهو لم يكن قادراً على تقديم

جواب مقنع على الحجة الكلاسيكية للشكاك بأن أكثر التجمعات غير المحتملة يجب أن تكتشف عن طريق الصدفة المحض - الخنفساء في الشباك، أو الصلابة في مواجهة الأخطار. ولكن مهما كان الموقف الشكي مسوغاً، فهذه محاولة أولى في التصنيف المنهجي لأحداث تسلسلية لاسببية ربما تجد في تاريخ مستقبلي ما تطبيقات غير متوقعة.

أثنى أينشتين على كتاب كاميرر ودعاه (أصيلاً وليس منافياً للعقل على الإطلاق). وربما تذكر بأن الفضاء المنحني المتعدد الأبعاد للهندسة اللاإقليدية التي ابتكرها بعض علماء الرياضيات في القرن التاسع عشر كلعبة رياضية شاذة، قدمت أساساً لنظريته الكونية.

في نهاية القسم التصنيفي الأول من كتاب التسلسل استنتج كاميرر: «كنا قد عنينا بالتجسدات الواقعية للسلاسل المتكررة، من دون محاولة تفسيرها. اكتشفنا أنّ تكرار المعطيات المتماثلة أو المتشابهة في ميادين متجاورة في الزمان والمكان هو حقيقة تجريبية بسيطة مقبولة ولا يمكن تفسيرها عن طريق المصادفات، أو بالأحرى تجعل التوافقات قياسية إلى حد أن مفهوم المصادفة نفسه يصبح مرفوضاً.

ينتقل بعد ذلك إلى القسم النظري من الكتاب، الذي يحاول فيه أن يقدم تفسيراً علمياً لـ (قانون التسلسل). وهذه النظرية يمكن أن توضح بأضواء مرغوب بها من الحدس. وهي تتضمن مغالطات أولية مذهلة في الفيزياء، لكنها تُخلِّف، على أي حال، نتائج متناقضة في القدرة على الإقناع وجمالية فكرية. ويمكن مقارنة تأثيرها بتأثير اللوحات الفنية المؤثرة التي ينظر إليها من بعيد؛ ولكن إذا وضع المرء أنفه فيها، فإنها تنحل إلى نقاط مشتتة.

الفكرة المركزية هي إنه يوجد إلى جانب السببية في الفيزياء الكلاسيكية مبدأ أساسي ثانٍ في الكون يميل نحو الوحدة؛ هو قوة جذب يمكن مقارنتها بالجاذبية الكونية. لكن بينما تعمل الجاذبية على كل الكتل من دون تمييز، فإن القوة الكونية الأخرى تعمل بشكل انتقائي لجلب الشبيه والشبيه كلاهما معاً في مكان وزمان؛ وتقيم علاقة متبادلة عن طريق التشابه، بصرف النظر عما إذا كان هذا التشابه في الجوهر، والشكل أو الوظيفة، أو يشير إلى رموز. ويعترف كاميرر أنّ طريقة عمل هذه القوة، والطريقة التي تتجاوز فيها تفاهة الحياة اليومية، لا يمكن تفسيرها لأنها تعمل خارج قوانين السببية المعروفة.

لكن كاميرر يشير إلى تشابهات على مستويات متنوعة، حيث الانجذاب نفسه نحو الوحدة، والانسجام والتساوق يعرض نفسه بطرق سببية ملائمة: تبدأ بالجذب والمغناطيسية مروراً بالتشابه الكيميائي، والجذب الجنسي، والتكيُّف البيولوجي، والتضامن، والتلون الوقائي، والسلوك التصنعي، وهلمَّ جرا، صعوداً إلى الملاحظة الاستفهامية لتلك الثنائيات الأبدية، السيد والعبد، والسيد والكلب، التي تميل إلى النمو أكثر فأكثر، بحيث تشبه في ظهورها كما لو أنها كانت تبرهن على أنها متقدمة على الطريق بشكل جيد نحو الـ (أنا أنت وأنت أنا).

«وهكذا نصل إلى رسم لوحة كونية أو فسيفسائية للعالم، بالرغم من تشكيلاتها وتعديلاتها المستمرة، تحتفظ أيضا بجلب الشبيه وشبيهه معاً».

تنتج القوة التوحيدية في المكان تجمعات من أحداث مترابطة عن طريق التشابه؛ وفي الزمن سلاسل مترابطة بشكل مشابه، ومن هنا يأتي

بالأحرى العنوان الصعب (السلسلة) بوصفه متميزاً عن السببية، الذي اختاره كاميرر لمبدئه الكوني المسلم به.

التسلسل في الزمن، يعني تكرار أحداث متشابهة، يفسرها كاميرر بكونها تجليات لعمليات دائرية أو دورية تولد ذاتها مثل موجات مترافدة في الزمن تمتد في متصل المكان - زمان. نحن، على أي حال، ندرك قمم الموجات فقط؛ تلك التي تدخل في وعينا وتدرك بوصفها مصادفات منعزلة، في حين تبقى الأغوار غير ملحوظة (وهذا، طبعاً، انعكاس دقيق لحجة الشكاك التي ترى أننا خارج الكم الهائل من الأحداث العشوائية نختار تلك الأحداث القليلة التي نعدها ذات مغزى). فموجات الأحداث المتكررة ربما تتابع بطريق سببي أو بطريق لاسببي، أي قوى تسلسلية.

الأمثلة على ما سبق هي الحركات الفلكية، والفترات الزمنية الدورية المشتقة منها مثل: الفصول، والمد والجزر، والليل والنهار. لكن القمم والأغوار المتكررة للمتنزهين في الحديقة، المشغولين بالمظلات، وسباقات المقامرين المحظوظة، من الواضح أنها غير مترابطة سببياً، فهي أنماط مصاغة طبقاً لـ (قوانين التسلسل) الحرة، بعضها لايزال غامضاً بشكل كامل، والأخرى يعدها كاميرر مثبتة مؤقتاً. وخصص فصلاً طويلاً لنظريات حول دورات ذات مغزى من الفيثاغوريين (دورات غوته السبعة السحرية للأيام النحسة والسعيدة التي تدور في داخلي)، إلى دورات سويبوداس وفليْس ذي الثلاثة والعشرين والسبعة والعشرين يوماً. وسوف نتذكر بأن فرويد أيضاً يعتقد بالدورية (periodicity) والعناية بالتطابق الدائم مع فليْس (Fliess) حول كيف

يجب أن تتضافر الأرقام 23 و27 في الحصول على معطيات ذات مغزى عن الدورات الفردية. (ومن المستغرب أنّ كامير ر يذكر اسم فرويد مرة واحدة فقط ويتجاوزه).

على أي حال كان كامير ر يؤمن كثيراً بمذهب النشوء إلى حد الاعتقاد بمبدأ العود الأبدي لنيتشه. وقد أدرك بأن نزوعه الشامل نحو التكرارية والنزعة التكافلية مسؤول عن انبثاق التجدد والتنوع. إن اندماج الحيمن والبويضة يتبعه انقسام الخلية الملقحة وتمايز لاحق.

يستنتج كاميرر بأن تكرار الحدث السابق هو أيضاً، تجديد بالمعنى الدقيق إلى درجة أنّه ليس مجرد إعادة للماضي، بل يحمل أيضاً شيئاً جديداً معه. فهو هذا المزج للقديم والجديد الذي ينتج خبرة النمو في الزمن، التي تختفي عندما تتكرر الأحداث كما لو أنها نسخ مماثلة لذاتها، مثل عقارب ساعة أكملت دوراتها. ولذلك فإن تطور الواقع يجب أن لا يقارن بحركة دائرية أو بندولية، وإنما يجب مقارنته بحركة لولبية ذات ثلاثة أبعاد. تدور، وتكرر ذاتها وتنعطف دائماً في الاتجاه نفسه، لكنها دائماً بمسافة قليلة في اتجاه محورها: تدور، وفي الوقت نفسه تتقدم.

ويختم الكتاب بملاحظة يعبر فيها كاميرر عن قناعته بأن دراسة التسلسل سوف تغيِّر مصير الإنسان، وأنّ تأثيرها شامل ومتصل بالحياة والطبيعة والكون. قانون التسلسل بمثابة حبل سري يربط الفكر، والشعور، والعلم والفن برحِم الكون الذي يولّدها.

وإذا كان أينشتين وجد أن فكرة كاميرر (ليست منافية للعقل على الإطلاق)، ربما كان ذلك بسبب أنّ علماء الفيزياء النظرية في عصر

النظرية النسبية والكمية كانوا معتادين على استخدام هذه المفاهيم الغامضة بشكل روتيني مثل الكتل السالبة، والثقوب في الفضاء، والزمن المنعكس، وموجات الاحتمال والأحداث دون الذرية التي لا يمكن وصفها عن طريق السببية.

وضع كارل يونغ بالاشتراك مع فولف باولي مكتشف «مبدأ باولي للاستبعاد» أحد أعمدة الفيزياء الحديثة، مقالاً بعنوان: **«التزامن، مبدأ ترابط لا سببي»** ظهر أولاً في ألمانيا في مجلّد بعنوان النفس والعلوم الطبيعية سنة 1952، مع بحث لـ باولي حول « أثر الأفكار البدائية في صياغة نظريات كوبرنيكوس العلمية». وقد اقتبس فيه من كاميرر وأقرّ قانونه في التسلسل - بالرغم من أنه أعطاه إسماً مختلفاً. يعرِّف يونغ التزامن بوصفه حدوثاً متزامناً لحدثين مترابطين بشكل ذي معنى ولكنهما غير مترابطين سببياً، أو أيضاً بوصفه توافقاً في الزمن لحدثين أو أكثر غير مترابطين سببياً لهما المعنى عينه أو مشابه... مشابه في المكانة للسببية بوصفها مبدأ تفسير.

وكان يونغ قد صاغ مفهوم التزامن مبكراً في سنة 1930، وطبقه أول مرة عندما حاول أن يفسّر ممارسة الروحاني الصيني للـ آي شنغ (I ching)، كتوازٍ غير متوقع لأحداث نفسية وفيزيائية مدركة كـ «تزامن نسبي». وحاول أخيراً أن يدخل ضمن هذا المفهوم الإدراك فوق الحسي والتحريك النفسي، والتكهنات، والمصادفات المشؤومة، وحتى التنجيم.

وتعريف يونغ السابق مجرد تكرار حرفي لتعريف كاميرر للتسلسل بوصفه حدوث أحداث أو أشياء متشابهة أو متماثلة في الزمان والمكان،

أحداث يمكن التحقق منها إلى حد كبير، (غير مترابطة بالسبب الفاعل نفسه). الاختلاف الرئيس يبدو في أنّ كامير يؤكد على التسلسل في الزمن(على الرغم من أنه يدخل المصادفات المتزامنة في المكان)، في حين يبدو أن مفهوم التزامن عند يونغ يشير فقط إلى أحداث متزامنة لكنه بعد ذلك يفسر التزامن (Synchronicity) بأنه ليس نفس معنى (تزامني) (synchronous)، بل يمكن أن يشير إلى أحداث في أزمنة مختلفة. ويقول كوستلر: يدهشنا من الناحية السيكولوجية بأن يونغ بعد أن بذل جهداً في استحداث المصطلح فسّره بأنه لا يعني ما يعنيه ومن المحتمل أنه أراد بذلك تجنب استخدام مصطلح التسلسل لـ كامير.

والحقيقة نحن لا نرى هناك تطابقاً تاماً بين تعريف كامير وتعريف يونغ كما ادعى كوستلر، لأن يونغ أكد في التزامن على تقابل السياقات النفسية للسياقات الفيزيائية، في حين نجد أن هذا الأمر غير واضح لدى كامير الذي يشدّد على مجرد التكرار، أي تكرار حوادث متشابهة. فقد وجدنا من أمثلة كامير السابقة أن تكرار الأرقام والأحداث لا يشترط تقابل سياقات فيزيائية لسياقات نفسية.

الاختلاف الآخر بين كتاب كامير ومقالة يونغ هو أنّ يونغ يحاول أن يربط كل الظواهر اللاسببية باللاوعي الجمعي والإدراك فوق الحسي، بينما يحاول كامير التناغم مع المبادئ الفيزيائية مثل الجاذبية، والمغناطيسية، ...الخ، ويرفض كل التفسيرات الباراسيكولوجية. وكانت أغلب الأمثلة المؤثرة والشائعة عن المصادفات ذات المعنى أحلام حقيقية، وهواجس، وخبرات تخاطرية، وهلم جرا.

اعتقد كامير بالتسلسل كمبدأ حياة لا يمكن رفضه، يستبعد كل

التفسيرات الباراسيكولوجية بوصفها خرافة سحرية. هناك حلمان فقط ذكرا في مجموع مصادفاته، كلاهما تافه ومحلوم به من لدن آخرين.

بعــد عمل كاميرر هذا ببضعة سنين نشر فيلهلم فون شولز (Wilholm Von Scholz) مجموعة من التوافقات ذات المعنى في كتابه «التوافق والقدر» الذي ظهرت طبعته الأولى عام 1924. تحتوي المجموعة على العديد من الأمثلة عن توافقات ملحوظة لا تنسجم مع الإدراك فوق الحسي. ناقشها بالتفصيل وأوضح الانتقال التدريجي من «الصدفة المحضة» إلى «التوافق الغريب» ومن «التوافق الملحوظ» إلى القدر أو المصير. اكتشف الدكتور فون شولتز بأنه يستطيع أن يصف جيدا طبيعة هذه الأحداث غير المحتملة بوصفها قوة: «قوة جذب الملائم» (attractive force of the relevant). وقام بربط «قوة جذب الملائم» بقوى ربط الأفكار في العقل واعتبر العالم الخارجي كالعالم العقلي ذا وجود أعظم تكوِّن أفكاره المترابطة واقعنا المادي. ويستشهد لذلك بمثال من ضمن أمثلة المجموعة. باختصار، قبل نهاية الحرب العالمية الأولى كانت سيدة تعيش في مدينة ستراسبورغ صوَّرت طفلها الأول في الغابة السوداء. وقد طبعت الفيلم في ستراسبورغ لكنها نسيت أن تسترجعه من الاستديو عندما رحلت إلى فرانكفورت بعد ذلك مباشرة. فتألمت كثيراً لفقدان الفيلم. وبعد سنتين أرادت أن تصور وليدها الثاني فابتاعت فيلماً، لكنها عندما طبعته اكتشفت أنه مستخدم مرتين. أظهر الاستخدام الأول طفلها الأول في الغابة السوداء. «جذب الملائم»: وهنا الملكية المفقودة تعود إلى صاحبها بطرق متعرجة. يقول شولز، كما في العالم السحري،

فالأسف الذي شعرت به عند فقدان الفيلم يبدون أنه جذب الفيلم نفسه[1].

وقد علق فردريك دبليو نولس (Frederick W. Knowles) على الطبعة الثانية (1950) لكتاب «التوافق والقدر» في مجلة الباراسيكولوجي قائلاً: «يقترح هذا العمل أنّ الظواهر التلقائية المدروسة حتى الآن من قبل الباراسيكولوجيين ربما هي قسم فقط من المجال الواسع جداً من الظواهر الاتفاقية التي تنتظر التفسير والإثبات التجريبي. والظواهر الأخرى ربما أكثر شيوعاً من تلك التي غطاها الباراسيكولوجيون إلى حد ما»[2].

تحدث الفيلسوف شوبنهاور حول القصدية الواضحة في مصير الفرد، عندما كتب عن «تزامن الأشياء غير المترابطة سببياً التي ندعوها مصادفة». وبواسطة تصور خطوط الطول والعرض وتشبيه السلاسل السببية بالأولى والاتفاقات المنفصلة بالثانية، يوضح شوبنهاور المصادفات ذات المعنى في مجال من علاقات مشتركة يقول: «كل الأحداث في حياة الموجود البشري تقع ضمن نوعين متميزين من الارتباط: أولاً، الارتباط الموضوعي، ارتباط سببي لعمليات طبيعية، ثانياً، الارتباط الذاتي الذي يوجد فقط فيما يخص الفرد الذي يجرّب هذا الارتباط والذي هو ذاتي كحلم الشخص ... هذان النوعان من الارتباط يوجدان في وقت واحد، والمصير نفسه هو مع ذلك متشكل

---

(1) Hans Bender, op. cit., p.70-71.

(2) Knowles, Frederick W. , **Book Review**: *in J of parapsychology*, 1953, p.155- 157.

كرابطة لسلسلتين مختلفتين تماماً أيضاً. إن مصير الفرد يهيئ على الدوام مصير الآخر، لذلك فكل واحد منهما هو بطل مسرحيته وفي الوقت نفسه شخصية لمسرحية غريبة عنه، وما كان هذا ممكناً إلا بفضل انسجام مسبق غاية في الإعجاز»[1].

بينما بقي شوبنهاور يحاول أن يجسّر، بمفاهيم، التفكير السببي، الفجوة الديكارتية بين الروح والمادة التي تجعل ارتباط الجوانب الموضوعية من العمليات الطبيعية بالجوانب النفسية بلا معنى، راح يونغ يتصور، كأساس ميتافيزيقي للتزامن، جانباً توحيدياً للوجود. فبعد تقويم جيد للعلم الحالي، ولاسيما لفيزياء وعلم نفس اللاوعي، يستخلص بأن هذين الواقعين الأساسيين من الممكن أن يشكلا واقعاً واحداً والشيء نفسه. كتب يونغ: «أن يكون هذا الشيء أكثر فيزيائية أو أكثر روحية، كلا إنه شيء ثالث، طبيعة حيادية يمكن معرفتها في تلميحاتها ما دامت في جوهرها متعالية».

التزامن الفيزيائي

إذن، التزامن هو التفسير المقابل للتفسير السببي، الذي يمكن أن يصف لنا الظواهر الخارقة، فضلاً عن أنه يمكن أن يصف لنا العديد من الظواهر الكمية في الفيزياء المعاصرة.

يفترض التزامن عالماً موحداً، وقد نعثر على هذه الصورة المترابطة

---

(1) Schopenhauer *A.*, *Parerga und Paralipomena*, VIII Stuttgart 1851, p.208. Compare the citation in: A. Koestler, *Roots of Coincidence*.

للعالـم في الفيزيـاء المعاصرة وعلـم نفس الأعماق عند كـارل يونغ.

تحدد متباينات هايزنبرغ مقدار المعرفة الخاصة بقياس جسيم ما، فقياس سرعة الجسيم يعطينا معرفة دقيقة به، لكنه يسبب اضطراباً في الموضع، وهذا يجعل معرفة الموضع في وقت قياس السرعة متعذرة، وكذلك الحال في قياس الموضع، إذ يخل بقياس السرعة. ولذلك يبقى مقدار المعلومات عن الحالة الكلية للجسيم محدوداً. وقد أطلق هايزنبرغ على هذه الحالة اسم «اللا تحديد»، أي، لا تحديد الموضع على افتراض قياس السرعة، ولا تحديد السرعة على افتراض قياس الموضع. وتعامل هايزنبرغ مع هذا (اللا تحديد) بوصفه أمراً حقيقياً وواقعاً أصيلاً، وليس مجرد افتراض إجرائي مؤقت. وهذا هو التصور الذي اعترض عليه أينشتين، وحاول بجد إيجاد بديل أكثر عقلانية يكمل مقدار المعرفة الخاصة بالواقع دون الذري. ومن أجل ذلك تصور أينشتين تجربة عقلية، مبنية على أسس منطقية، نشرها بالاشتراك مع بوريس بودولسكي، وجون روزن، أطلق عليها فيما بعد اسم مفارقة الـ(EPR). (نسبة إلى أينشتين، بودولسكي، روزن). تقوم التجربة على تصور ذرة من جسيمين، تنشطر إلى جزأين، فيذهب كل جسيم باتجاه مخالف للآخر، لكنهما يبقيان على اتصال فيما بينهما. وعلى فرض أن معدل الّلف للذرة الأصلية قبل الانشطار هو صفر، فإننا إذا قسنا أحد الجسيمين بعد الافتراق ووجدنا أنّ معدل لفه (1/2-) نستطيع أن نستنتج بأن معدل لف الجسيم الثاني، الذي ربما في آخر الكون، هو (1/2+) من دون الحاجة إلى قياسه. وهكذا لا نحتاج إلى القياس دائماً. ولذلك افترض أينشتين أنه من الممكن تجاوز اللا تحديد الذي قرره هايزنبرغ،

وذلك بتجاوز قياس أحد المقدارين السرعة أو الموضع للجسيم الواحد. فما دمنا من قياس موضع أحد الجسيمين نعرف موضع الآخر، ومن قياس سرعة أحدهما نعرف سرعة الآخر أيضاً، نكتفي بقياس موضع الأول وسرعة الثاني، وبذلك نتخلص من الاضطراب الذي يحدثه قياس موضع الجسيم على سرعته، وذلك الذي يحدثه قياس سرعته على موضعه.

لكن بور رد على اعتراض أينشتين هذا بقوله: إن تجربة أينشتين فصلت فصلاً مصطنعاً قياس كلا الجسيمين؛ لأن إجراء قياس على واحد منهما لا بد أن «يزيل وضوح الإطار المرجعي» للآخر على نحو فعال ومؤثر. بتعبير آخر، إن استقلال الجسيمين لم يزدد بعد افتراقهما مكانياً قياساً بما كان عليه قبل ذلك. وهذا ما يؤسّس تصوراً مفاده: إنّ من غير الممكن معاملة الجسيمين كشيئين منفصلين على الرغم من أنهما يشغلان موضعين مختلفين في المكان وقد يكونان بعيدين كثيراً أحدهما عن الآخر[1].

وتكتسب هذه الحادثة معنى التزامن من فرضية أن ما يحدث للجسيم الأول من تغير يتبعه تغير مباشر ومساوٍ تماماً في الجسيم الثاني مهما كانت المسافة الفاصلة بينهما، وهذا يُفَسَّر على أساس وجود تجانس كوني، ولا يعبر عن «إرسال تلمتري بسرعة متناهية، بل حضور مستمر لجميع الجسيمات في النظام كله، والذي حالما ينشأ فإنه لن يتوقف».[2]

(1) ألان كومبس، ومارك هولند، مصدر سابق، ص68.

(2) هيوبرت، ريفز، **دخول عابر للعالم اللاسببي**، ضمن كتاب: التزامنية، تأليف نخبة من الأساتذة، ترجمة سعد هادي سليمان، مراجعة د. عقيلة الهاشمي،

ويقدم لنا هيوبرت ريفز أربعة معطيات للفيزياء المعاصرة تفسر على أساس تزامني:

1. المعطى الأول لا يتعلق بشكل الكون الهندسي، وإنما بشكل العلاقات السببية، ففي النظرية الكمية يؤدي فرط الشحنة الكهربائية الذي يعزا إلى فرط الشحنة في البروتونات إلى انفجار نوى ذرات بعض العناصر الكيميائية (راديوم، بولتونيوم مثلاً) فيتسبب في إطلاق إشعاعات، ومن هنا يمكن أن نحدد السبب بأنه الشحنة المفرطة والنتيجة هي الانشطار. ولكن عندما نسأل عن سبب انفجار هذه الذرة أولاً وليس تلك نقع في اللاسببية، وذلك يعني أننا نتعمق في إحدى الصفات الكبرى لتزامنية يونغ.
2. اندلاع الانفجار الكوني الأول (الانفجار الكبير) والذي يرجع إلى خمسة عشر مليار سنة إلى الوراء، كان قد ترك أثراً خارج نطاق المجرات: وهو الوميض «المتحجر» الذي انخفضت درجة حرارته إلى 270° ثم أخذت تنخفض بفعل اتساع الكون خلال تلك الفترة الطويلة.

كانت الذرات جميعها ترسل هذا الإشعاع، وفي البدء، كانت بدرجة حرارة واحدة. والحال هذه، فإن هذه الذرات ليس لديها، ولم يكن لديها على الإطلاق «علاقات سببية»، وكان الزمن الجاري بين الانفجار الكبير وانبعاث الأشعة قصيراً جداً. ويتساءل

سلسلة كتاب الباراسيكولوجي، الدارة الوطنية للنشر والتوزيع والإعلان، بغداد، 1990، ص16.

ريفز، كيف وصلت هذه الذرات إلى أن تمتلك درجة الحرارة هذه بالتحديد، منذ ذلك الحين؟. وبتعبير آخر، كيف كانت المعلومات قد انتقلت من ذرة إلى أخرى كونياً؟. ولايزال هذا السؤال مقبولاً بالنسبة لمجمل القوانين الفيزياوية: فمراقبة المجرات الأكثر بعداً، أظهرت لنا إن كل الذرات تخضع وبشكل دقيق لذات قوانين الكون بأسره، حتى إذا لم تكن هذه الذرات تمتلك أي «علاقات سببية» على الإطلاق.

ويرى ريفز أنه للخروج من هذه المعضلة يجب أن لا نحدد موقع الخاصيات (المعلومات) الفيزياوية على الجسيمات الأولية، بل نعدها خارج هذه الجسيمات، وبوصفها معرفة مطلقة خاصة بالمادة، مترابطة (جسمياً وذرياً وجزيئياً)، يجب أن لا يحدد موقعها فيها حصراً. فالوصف الكمي يقتضي تدخل دلالات احتمالية تؤمِّن الاتصال اللاسببي. فهل بالإمكان لهذه الرؤية الكمية أن تساعدنا على فهم تجانس درجة الحرارة الأولية، وكذلك كلية وجود القوانين؟ يجيب ريفز بأن الأمر غير مستبعد.

3. يفسر لنا هذا «اللاتحديد الموقعي» للمعلومات في الجسيمات المادية، تناقض اينشتين ـ بودولسكي ـ روزين الشهير. ففي الحقيقة إن المعلومات لا تنتشر من ذرة إلى أخرى، بل تحتل إجمالاً، مجالاً يربط كل عناصر الكون بشكل دائم وفي كل مكان. إذ تتصف المعلومات بكلية وجودها، وتكون محيطة بكل شيء. فيبقى الكون حاضراً بذاته بشكل دائم وفي كل مكان.

4. وهذا ما يفسر أيضاً تجربة بندول فوكو، عندما تخلى عن مستوى تأرجحه على الأرض وكواكب نظامنا الشمسي، ليميل باتجاه المجرات البعيدة التي تمثل مجمل كتلتها كل مادة الكون المنظور تقريباً. إن المسار الطبيعي الذي يحدده تأرجح البندول - أي خط الاهتزاز - يدور خلال ساعات حول محور شاقولي، ويتحرك بحركة دائرية بالنسبة للأرض. وهو على العكس ليس له مدار بالنسبة لمجموع المجرات الأكثر بعداً. لكن إذا ما وقعت مجرة بعيدة في مسار البندول المتحرك عند انطلاقه فإنها ستبقى ضمنه. وكل ذلك يجري كما لو أن البندول المتحرك يتجاهل كوكبنا ويختار توجيه حركة اهتزازه حول المجرات البعيدة التي تمثل مجموع كتلتها كل مادة الكون المرصود تقريباً. لكن لماذا يحدث ذلك؟ لقد افترض ماخ في ذلك نوعاً من فعل كلي على موقع البندول.

ويرى ريفز ليس هناك دلالة على وجود نقل تلمتري سببي عبر المسافة بين ذلك الكلي وهذا الموضعي. فكلمة الوجود الكلي، ومفهوم «اللا - انفصالية» تبدوان أكثر ملائمة[1].

وهناك أيضاً لا تمركز ولا انتشار للمعلومات، بالمعنى الفيزياوي التقليدي. وسيكون المستوى اللاسببي هو ذلك المستوى الذي تنقش عليه مسألة الحس أو الغاية في الطبيعة. فالشعور الإنساني سينتمي إلى الكون كما لو أنه منقوش في تطوره، في هذا المستوى اللازمني.

---

(1) المصدر نفسه، ص18.

إذن، نجد في خطاب التأمل العلمي المعاصر هذا كل الخاصيات التي وصفها يونغ في مفهومه للتزامن.

إذن، يستمد التزامن من النظرية النسبية، ونظرية الكم ذلك الإحساس بالوحدة الكونية الذي كان سائداً في عصور ما قبل العلم الحديث والذي قضت علية الفيزياء النيوتنية عندما صورت الكون تصويراً ميكانيكياً جامداً مفرَّغاً من شاعريته وحيويته. فالنظرية النسبية لا ترى المكان بوصفه فراغاً تسبح فيه ذرات غير قابلة للانقسام، بل تصور الكون بوصفه نسيجاً متمادياً، لا انقطاع فيه. بمعنى آخر، إنّ المكان ملاء، والكون قطعة واحدة، ممتلئ بذاته، مثل لوحة ممتلئة بذاتها. وإذا كان ثمة مناطق تمثل الخلفية ومناطق تمثل المقدمة، إلا أن القماش واحد متمادٍ[1].

واستناداً إلى نظرية الكم فإن كل فعل متماد ومتواصل لا انقطاع فيه. وهي تتعامل مع تجربة تشتمل على جسيمات ذرية عديدة بوصفها عملية أو سيرورة كلية واحدة. فالجسيمات ليس لها وجود فردي وإنما هي تسهم وحسب في حدث التجربة الكامل. وما تُعنى به النظرية هو الوضع الكلي فتتعامل مع الأجزاء على أنها ثانوية ليس لها جوهر أساسي.

ويعقب مؤلفا التزامن على هذه الصورة الكونية بالقول بأنها «أكثر انسجاماً مع التزامن قياساً إلى النموذج الميكانيكي للكون. ذلك أن

---

(1) ألان كومبس، ومارك هولند، التزامن، العلم والأسطورة والأُلعبان، ترجمة ثائر ديب، دار مكتبة إيزيس، دمشق، ط1، 2000، ص40.

التزامن ذاته ينطوي على الكلية، وبذا على علاقات محمَّلة بالمعنى بين الحوادث غير المترابطة سببياً. وفي نظرية الكم نحن نستعيد رؤية للعالم تراه نسيجاً لا انقطاع فيه ولا حوادث منفصلة ومعزولة بل حوادث تشكل قطعاً متحابكة في قماش مُطَرَّز واحد مشترك»[1].

التزامن والباراسيكولوجي

استناداً إلى باولي، ويونغ لا يمكن تصور أي تفسير سببي للظواهر الخارقة مثل الإدراك فوق الحسي(ESP)؛ لأن التفاعل السببي في الظواهر الطاقوية يتحدد دائماً بشرطي الزمان والمكان، في حين أنّ المعروف عن الظواهر الباراسيكولوجية أنها مستقلة، جزئياً على الأقل، عن الزمان والمكان، ولذلك فهي يجب أن تنتمي إلى نظام آخر للكون مختلف. وعلى العكس من النظام السببي المألوف يسلم يونغ بنظام لاسببي يتألف من ظواهر تزامنية. ويقول يونغ: إنّ التزامن يشكل تلك الحالات من الحدوث التزامني لشرط سيكولوجي مع ظاهرة موضوعية واحدة أو أكثر يكون فيها معنى الأول مألوفاً للآخر الذي يتبعه[2]. وما التزامن إلا حالة خاصة للترتيب غير الخاضع لسبب كوني: وهي بالتأكيد حالة تطابق السياقات النفسية والفيزيائية التي تضع

---

(1) المصدر نفسه، ص40.

(2) Rao R.: **Theories of Psi,** In: Krippner S (Ed): *Advances in Parapsychological Research, ESP*, 2, New York, 1987, p.284. See also: Eisenberg H.: op cit., p.91.

المـراقب في موقـع يتمكن من خلاله التعرف إلـى القرينـة الثالثـة[1].

أشار الدكتور بيتر رينجر(Dr. Peter Ringger) في مقاله «مفهوم التزامن عند كارل يونغ»[2] إلى أن ماكس ديسوار (Max Dessior) واضع مصطلح الباراسيكولوجي، قد مهد لفكرة التزامن عند يونغ، فقد صرح ديسوار معلقاً على رؤية سويدنبرغ المشهورة، متجنباً التسليم بالإدراك فوق الحسي: «إذا كان الحدث ليس صدفة، يكون المرء مخوّلاً للاعتقاد بأن هناك علاقات ذات معنى بين أحداث متواقتة، لكنها مسببة بشكل مختلف، تشير إلى بنية نظام خفي للكون. يشير هذا الارتباط السري إلى معنى العملية، ولا يشير مطلقاً إلى تشكلها الآلي والنفسي». قدم ديسوار اقتراحاته هذه في كتابه «في ما وراء النفس»[3]. فإذا كان ديسوار اجتاز عقبة التواقت بجعل الزمان والمكان نسبيان، ففي هذا يكون قد صاغ فكرة التزامن.

وفي مقاله عن التزامن ناقش يونغ الرؤية المشهورة للعالم والروائي السويدي سويدنبرغ (Swedenborg) التي تتعلق بالحريق الذي حدث في ستوكهلم. وكان سويدنبرغ حينئذ يبعد عن الحريق مسافة 300كم.

---

(1) ميشيل كازينوف، التزامنية الفيزياء والبيولوجي، ضمن كتاب: التزامنية، تأليف نخبة من الأساتذة، ترجمة سعد هادي سليمان، مراجعة الدكتورة عقيلة الهاشمي، سلسلة كتاب الباراسيكولوجي، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، 1990،ص28.

(2) Ringger, Peter: **C. G. Jung's Synchronizitatsbergrift**, *J. of Neue Wissenschaft3* (1952), p.12- 18.

(3) Dessoir, Max, *Vom Jenseits der Seele* Stuttgart, 1931, (6. Ed), p.190.

يقول يونغ: «يجب أن نفترض أنه كان هناك انخفاض في عتبة الوعي أتاح له الحصول على معرفة مطلقة. شعر أن الحريق في ستوكهلم يحرقه أيضاً. فبالنسبة للنفس اللاواعية يبدو الزمان والمكان نسبيان، وهذا يعني أن المعرفة تكتشف ذاتها في متصل زمكاني لا يكون فيه المكان مكاناً دائماً، ولا الزمان زماناً. لذلك إذا كان اللاوعي يجب أن يوسع أو يساعد على استمرار القوة باتجاه الوعي، فمن الممكن إذن، للأحداث المتوازية أن تدرك بالطريقة التي أُدركت بها»[1].

يفضل يونغ هذه الفرضية على الارتداد إلى سببية سحرية تنسب للنفس قوة تتجاوز كثيراً المجال التجريبي للفعل. ولكي يستبعد السببية افترض يونغ أنه: إما أن يكون لاوعي سويدنبرغ انتقل إلى حريق ستوكهلم، أو بالعكس، إن الحدث الموضوعي فعَّل بطريقة غير معروفة تماماً صوراً مطابقة في دماغ سويدنبرغ. في كلا الحالين يرفض يونغ السؤال المتعلق بالنقل، ويفضل التفسير الأخير لأنه لا يتعارض، مثل الأول، مع المفهوم التجريبي للسببية، ويمكن أن يقبله بوصفه مبدأً[2].

يتضح إذن، أن يونغ يذهب إلى أن الأحداث الخارقة مثل «الرؤية الصادقة» لـ سويدنبرغ لم تكن «إدراكات» منبثقة عن قابليات خارقة وناتجة من نوع ما من «سببية سحرية»، وإنما هي أحداث تطابقية مبنية

---

(1) Jung, C. G.: *Synchronicity: An acausal connecting principle.* 1973, CW, vol.8. Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, p.68.

(2) Ibid., p.68.

على نسبية الزمان والمكان والسببية. فهي تمثل «معرفة مطلقة للاوعي» تنبثق في الوعي تحت شرط نمطي بدئي للنفس.

وفي رسالة معنونة إلى هـ. روستوتسكر (H. Rossteutscher)، في عام 1958، حدد يونغ التزامن بوصفه «نموذجاً بديلاً» (makeshift model) و«اسم مفترض يصف حقيقة أن السببية حقيقة إحصائية تفترض، بالضرورة، استثناءات»[1].

ويفسر يونغ مثال الخنفساء الذهبية الذي ذكرناه سابقاً عن طريق القصدية واللاوعي، فيقول: إن هذه الواقعة أحدثت تحولاً إيجابياً في العلاج، إذ بدأت المريضة تستجيب له جيداً بعد أن تغيرت صورة الواقع في ذهنها، وانتهى الأمر بشفائها. فالخنفساء تمثل رمزاً كلاسيكياً للانبعاث (التجدد) (rebirth)، غيّرت صورة الواقع المكتئبة في ذهنها والتي كانت تقاوم العلاج بشكل عنيد مع اثنين من الأطباء النفسانيين اللذين فشلا في علاجها من قبل.

ومن المحتمل، في رأينا، أن يكون هذا الخرق لصورة الواقع بمثابة إحداث حالة بديلة للوعي غيرت من علاقة المريضة بالواقع. وقد فُسِّرت الظاهرة من قبل يونغ كتعبير عن شرط نمطي بدئي لنفس المريضة يهدف إلى التغيير. دفعت هذه الحادثة يونغ إلى أن يجمع الكثير من الأحداث التزامنية بالتعاون مع صديقه باولي عالم الفيزياء الكمية.

إن النقطة الرئيسية في نظرية يونغ هي إثبات أنّ «الأنماط البدئية»ـ

(1) In: *C. G. Jung: Brief III* (1956 -1961) by A. Jaffe Freiburg-Olten I, 179f.

ميول اللاوعي الجمعي مع التفريغ القوي للطاقة النفسية ـ تشكّل أنظمة الغرائز والبواعث، بل تشكّل أيضاً «عناصر صحيحة للروح» تعمل كـ«عناصر تنظيمية» وراء وحدة الشخصية وتتجاوز أبعاد الزمان والمكان، وتسبب توازي الأحداث النفسية والفيزيائية. في هذه الأحداث تنشطر الطبيعة الفصامية المتناقضة وتظهر هنا كصورة (نفسية)، وتظهر هناك كحدث خارجي، وأحيانا أيضاً كشيء (فيزيائي، مادي) مثل الحلم والخنفساء في مثال يونغ[1].

كتبت أنيلا جاف (Aniela Jaffe) في مقالها «كارل يونغ والباراسيكولوجي: إن «النمط البدئي» (archetype) ينظم أو يظهر نفسه في أوجه من الحدث التزامني. بتعبير آخر، إننا نتعامل هنا مع ظهور غير اعتيادي لـ «انبثاقه في الوعي» عن طريق الانشطار. هذا الانشطار، كما نعرف، يشكل أساساً للعملية كلما يأتي شيء ما إلى الوعي. فنحن ندرك شيئاً ما لأننا نميزه عن الآخر. وتحت ظروف طبيعية، يعود الانشطار ويوجِّه الوعي لكي يحدث داخل العالم النفسي للفرد في أفكاره وأحلامه وحدوسه وخبراته. إن الجوانب المتنوعة للنمط البدئي في الظواهر التزامنية تكون منفصلة. وهي تقدم نفسها في أزمنة مختلفة وفي أمكنة مختلفة. وربما يفسر هذا السلوك الغريب بحقيقة أن الظواهر التزامنية مرتبطة كثيراً بالوعي كارتباطها باللاوعي. فالنمط التنظيمي أو الأساسي ليس وعياً تاماً الآن، لأنه يبقى جزئياً في اللاوعي، ومن هنا تأتي نسبية الزمان والمكان. لكنه مدرك جزئياً للوعي، ومن هنا

(1) Hans Bender, op. cit., p.68.

يأتي انشطار طبيعته النفسية إلى وجهتين أو أكثر متميزتين ومدركتين[1].

هذا يجعل من الواضح أنّ المصطلح المضلّل التزامن «Synchronicity» لا يعني «الحدوث في وقت واحد»، وفي كتابه جذور المصادفة انتقد أرثر كوستلر المصطلح الذي يتضمن التواقت بأنه لا يعني ما يصرح به ظاهرياً. فهو يتضمن، على سبيل المثال: الأحلام التنبؤية، أو حالات من نمط دير سانت مايكل. حاول كوستلر أن يتجنب مفارقة الزمن، بقوله: «إن القول بأن وظائف العقل اللاواعية خارج النظام الفيزيائي للزمان ـ المكان؛ يعني أن الخبرات التنبؤية بتعبيرات يونغ من الواضح أنها ليست متزامنة وإنما هي تزامنية طالما كانت مدركة بوصفها صوراً نفسية في الحاضر وكأن الهدف موجود مسبقاً»[2].

يصنف يونغ تجارب البطاقات عند راين من بين الظواهر التزامنية، فالنمط البدئي الذي يأتي إلى الوجود في مثل هذه التجارب هو، في رأيه، «المعجزة» (miracle)، التي تثير عاطفياً، توقعاً لشيء ما مستحيل من منظور فهمنا المألوف عن العالم. وبسبب الملاحظة المتكررة برتابة والتي تصبح متكررة للوعي، ينخفض التوقع وتتضاءل نسبة النتائج الإيجابية أو تختفي بشكل تام. ليس هناك شك حول الجزء الجوهري الذي يلعبه «مجال العاطفة» (field of affection) في هذه الحالة من الجهد (tension)، لكننا لا نستطيع أن نقرر ما إذا كان

---

(1) Jaffe. Aniela: **C. G. Jung and parapsychology**, in: *J. of parapsychology*, 10 (1968), p. 37- 55.

(2) Koestler, A., *The Roots of coincidence*, London, 1972.

هذا متجذراً في النمط البدئي كما يعتقد يونغ. في تجارب البطاقات المعتادة التي تميل إلى إثبات وجود ساي وتحقيقه من دون متغيرات، يبدو التفسير التزامني غير معقول قليلاً أو كثيراً، في رأيي، يجب أن نرفضه حالما تُبين المتغيرات المقدمة بشكل مقصود تفسيرات مقنعة للنتائج الإيجابية.

والعقبة التي تقف في وجه تفسير يونغ لساي عن طريق التزامن ذات شقين: الشق الأول هو تفسير يونغ نفسه للتزامن بإرجاعه إلى ما يسميه بالنمط البدئي. والشق الثاني هو أن التنبؤ المسبق والتحريك النفسي، ولاسيما الحالات المختبرية منها، لا تعبِّر عن حالات اقتران لحالات نفسية بظواهر تلقائية خارجية. بل غالباً ما ينطوي التحريك النفسي والإدراك المسبق على قصدية وتوجيه من قبل المجرِّب والوسيط (الشخص الموهوب).

ولذلك فنحن قد نستبقي على الوحدة الكليّة للوعي والعالم، ونستبعد تفسير يونغ للتزامن بالنمط البدئي في جانبه النفسي، وكذلك تفسيره لظواهر ساي عن طريق التزامن بمعناه المذكور. ففي مجال لاانفصالي يمكن تصور حدوث تواصل تزامني بين عقلين يفكِّران بموضوع واحد أو حالة نفسية واحدة. كما يمكن تصور اتصال لامكاني بين عقل فردي وحدث خارجي بقطع النظر عن المسافة في المقاييس الاعتيادية. وفي المجال نفسه يمكن تصور حدوث تحريك نفسي متقدم أو مرتد، ففي كون لاانفصالي يمكن للوعي أن يتجاوز جسمه الخاص للتأثير في العالم الخارجي.

إذن، نحن نستبعد تفسير يونغ لظواهر ساي بالتزامن، بوصفه اتفاقاً

تلقائياً يعزا إلى ارتباط حدث خارجي بنمط بدئي، لأن هذا التفسير يتجاهل القصدية والفعل الإرادي للإنسان في إحداث تلك الظواهر وبالتحديد في الحالات المختبرية (المسيطَر عليها). والتزامن في رأينا هو تعبير عن كون لا انفصالي يشكّل فيه الوعي والعالم وحدة لا تنفصم، وهذا في رأينا أكثر منطقية من افتراض «الأنماط البدئية» التي تبدو أقرب إلى التصورات الأسطورية منها إلى العلمية.

يوجد هنا مثال مقتبس من ملفات معهد فرايبورغ (Freiburg Institute) ذكره هانز بيندر في كتابه «حاستنا السادسة» (our sixth sense). حصل المساعد التقني ميشيل دبليو (Michael W) على إصابات ذات مغزى بارتفاع ضخم جداً في الحالة التجريبية الآتية: كان أمامه 250 بطاقة من بطاقات الإدراك فوق الحسي (ESP) تشتمل على خمسين رمزاً عشوائياً وكل واحد منها مكرر خمس مرات. والاختبار هو كالآتي: ينظر إلى البطاقة، ثم يسمي الرمز، ويستخدم شريط تسجيل ويضغط على زر ليعطي إشارة باستخدام آلة إلكترونية متصلة، بمسافة مساوية، بالوسيط المنفصل عنه بغرفتين. يحاول الوسيط أن يدرك الرمز الذي ينظر إليه ميشيل، ويعلن عن تخمينه بواسطة ميكروفون. وتستغرق هذه العملية الـ 250 رمزاً، كان ميشيل يسمع نداء الوسيط ـ وهذه إمكانية تغّذية استرجاعية تقدم تشجيعاً – لكنه طبعاً ليس على اتصال كلامي مباشر معه. المرسِل والمتسلمون (الخمسة) غالباً ما أنجزوا 70-75 إصابة بدلاً من مستوى توقع الصدفة الذي هو 50. من مجموع 3575 نداء حصلت 985 إصابة، أي 270 فوق توقع الصدفة، وهي نسبة تتطابق مع النسبة الحرجة 11.25 أو باحتمالية $1:10^{-29}$.

إن حالة الإدراك فوق الحسي العام هذه لا تسمح لنا بالتمييز بين التخاطر والاستشفاف. ولذلك فالمتغير كان داخلاً. ففي فترات فاصلة عشوائية، لم يكن ميشيل ينظر إلى البطاقات ولم يعرف الوسيط هذا التغير، ولذلك فالوسيط يحصل على المعلومة عن طريق الاستشفاف (الجلاء البصري) الذي لا يشترط أن ينظر المجرب إلى البطاقة. وفي موقف الاستشفاف هذا لا يستطيع الوسيط، طبعاً، أن يعلن الرمز عن طريق الميكروفون. يقدم عدد من النداءات مساو لموقف الإدراك فوق الحسي العام (GESP) مجرد نتائج صدفة في حين كان التخاطر يعمل في نفس السلاسل. هذا الارتباط الاستقرائي يثبت بشكل واضح بأن نداءات الوسيط مطابقة لتمثل ميشيل الذهني للرمز. لذلك يبدو أنه من المعقول أن ندعوه المرسل.

لا أحتاج إلى أن أناقش بالتفصيل بأن مفهوم التزامن غير مؤثر في مثل هذا التسبب الواضح، على الأقل لا يمكن قبوله من دون تعديلات كبيرة وملحوظة. وبالطريقة ذاتها نذكر مثالاً آخر من تجارب فاسيلييف (Vasiliev's experiments) بـ «طريقة التنويم المغناطيسي» (hypnogenemethod) التي لا يمكن تفسيرها عن طريقة نظرية التزامن. في لحظة مفترضة، يسبب المنوّم، بوصفه مرسلاً تخاطرياً، عن طريق إيحاء ذهني، بداية التنويم في الوسيط بالإضافة إلى عودته إلى حالة اليقظة. وبالطريقة نفسها فإن كل نتائج ساي القصدية تقاوم التفسير عن طريق مفهوم التزامن، الذي يؤكد على ظاهرة «توافقات ذات معنى غير متوقعة» (unexpectedmeaningful coincidences).

فيما يتعلق بالسايكوكينيسيا التجريبية (experimental Psychokinesis)،

عبرت آنيل جاف المشرفة على إرث يونغ الروحي، عن شكوكها حول انطباق مفهوم التزامن على تلك التجارب. في بحث لها بعنوان «التزامن والسببية في الباراسيكولوجي» كتبت جاف: «بالنسبة إلى تفسير السايكوكينيسز يبدو أنّ التزامن من الصعب أن يكون مقنعاً. إن تلميح يونغ بالنسبية النفسية للزمان والمكان، (ومن ثم إن الجسم المتحرك يمتلك، أو يشير إلى، نسبية مماثلة)، لا يقودنا إلى إضافة كبيرة. فهو لم يذكر مشكلة السايكوكينيسز بأكثر من هذه الملاحظة المختصرة. لكنه في عمله فضلاً عن رسائله ألمح إلى إمكانية أن النفس يمكن أن تؤثر في أشياء غير نفسية بطريقة ما، ولذلك ربما توجد هناك علاقة سببية معينة»[1].

هذه العلاقة السببية المفترضة التي لا تنسجم مع التزامن واضحة في كل تجارب السايكوكينيسز (PK)، وبشكل خاص النوعية منها. وهناك تجارب ليِّ المعادن المقدمة عن طريق إثباتات يوري جلر، والتي نوقشت بشكل واسع واختبرت من قبل الباراسيكولوجيين بالإضافة إلى الفيزيائيين مثل جون تايلور (john Taylor)، وجي، بي، هاستد (J.B. Hasted)، وأج، دي. بيتز (H. D. Betz) وآخرين. في مؤتمر رابطة الباراسيكولوجي المنعقد في أوترخت (Utrecht) في آب/ أوغست 1976، قدّم هانز بيندر، بفلم مصور، تجارب ناجحة مع المصمم التقني وفنان الغرافيك سيليفيو (Silvio) من مدينة برن (Berne)، الذي كان يشوّه شكل قطع من سكاكين المائدة المصنوعة

---

(1) Hans Bender, op. cit. p.74.

من مـادة المعدن والبلاستك، بلمسها أو من دون لمسها ويكسرها جزئياً. مجموعة الفيزيائيين المتفائلين «مثل جون بيلوف (John Beloff) وصفوها في مؤتمر لندن لعلم الخارقية، المنعقد في أيلول/ سبتمبر 1975» ـ ومن بينهم جون تايلور ـ وحاولوا أن يعزوا الظاهرة إلى تأثيرات الكهرومغناطيسية، لكن آخرين بقوا حذرين ومتحفظين ولم يرفضوا الارتباطات بوصفها غير قابلة للتفسير فيزيائياً حتى الآن. آخرون من بينهم قدموا الفرضية الآتية: (إن الوسيط ينقل، بوسائل مجهولة، معلومات إلى الشيء المادي، تؤثر بهذه الطريقة في سلوك الجزيئات، لأن الطاقة المطلوبة لمثل هذه التغييرات تنشأ من الشيء نفسه)[1]. وقدم فون لوكادو (Von Lucadou) وك. كورن وشز (K. Korn Wachs)، لوصف تنظيم السايكوكينيسز (PK) للطاقة الحرارية للشيء، دالة ماكروية افتراضية باحتمالية ψ. ومن الواضح أنّ مفهوم التزامن لا يقدم أي فائدة بهذا الخصوص.

يعالج كتاب «الاعتراض على الصدفة» (Challenge of chance 1973)، لكل من أليستر هاردي (Alister Hardy)، وروبرت هارفي (Robert Harvie)، وأرثر كوستلر (Arthur Koestler)، المشكلة المهملة طويلاً حول المصادفات ذات المعنى، خارج مجال الباراسيكولوجي. وخاصة كوستلر في موضوعه «تأملات حول مسائل وراء فهمنا الحالي». يضيف كوستلر حالات قصصية

(1) Puthoff, H., and Targ, R., «**Physics, Entropy and Psychokinesis**» in: *Quantum physics and parapsychology,* proceedings of an International Conference New York: Parapsychology Foundation, 1975.

(anecdotal cases) مقتبسة من رسائل من قرّاء إلى المؤلف، ومن اتصالات شخصية مع أصدقاء، وأجوبة على مراسلات شخصية قدمتها وحدة بحث الخبرة الدينية (RERU Religious Experience Research Unit). المبدأ المرشد للاختيار كان يؤكد على الطبيعة الاتفاقية للخبرة[1].

على أي حال، فهو لم يتمكن من تقديم تمييز تصنيفي صارم لأن الظواهر الاتفاقية والظواهر من نمط الإدراك فوق الحسي (ESP) تتشابك في بعض الأحيان. تمتد الأصناف من «ملاك المكتبة» (library angel) ـ أحداث اتفاقية ذات طبيعة فعلية ـ إلى حالات تشتمل على آلين ومهندسين، وأرواح صاخبة (poltergeists)، وأنواع من القصص الهزلية العملية، وأماكن أو منازل مأهولة بناس وظواهر متسلسلة، بالمعنى الذي طرحه كامبرر، تُظْهِر تجمعاً من أحداث مترابطة ذات معنى لكنها غير مترابطة سببيا». في هذا النص يشير كوستلر إلى أن «بعض الناس أصبحوا عرضة للمصادفات، بينما آخرون أصبحوا عرضة للحوادث»[2].

ويقول بيندر: إن هذا يقودني إلى ذكر ملاحظة تتعلق بتعقيد الحالات الاتفاقية التي مررت بها، عندما كانت صديقتي السيدة E المحفزة لذلك. أثبتت هذه السيدة أنها ليست عرضة للمصادفات فحسب بل عرضة لـ ساي أيضاً، تصريحات تنبؤية لحساسين تحققت عن طريقها بدقة مدهشة. وقدم أشخاص موهوبون ومشابهون معلومات تخاطرية

(1) Hardy, Alister, Harvie, Robert, Koestler, A., *The Challenge of Chance*, London, 1973, p.160.

(2) Ibid., p.164.

تتعلق بي شخصياً. الحالة التي مررت بها كانت الآتي: في نهاية الحرب العالمية الثانية، كنت مشغولاً، كطبيب ومترجم، في معكسر الأسرى قرب مرسيليا. وغالباً ما كانت لي نقاشات مع زميل هو البروفيسور دبليو تتعلق بصديقي الشاب الذي كان البروفيسور قد رفض أفكاره السياسية المتطورة بينما أنا قبلتها، السيدة آي (Mrs. I) كانت صديقة لهذا الرجل الشاب. عندما عادت إلى البيت تعرفت إليها من خلاله. في عام 1953 دعتني السيدة إيلين غاريت (Mrs. Eileen Garrett) للمساهمة في ندوة حول «الشفاء غير التقليدي» (Unorthodox Healing) في سانت بول دي فانس (Saint –Paul –de– vence). عدّت بالطائرة من طريق مرسيليا، أدركت بشكل مفاجئ أن الطائرة الآن فوق معسكر الأسرى بالضبط، وبنوع من الإثارة غير المسيطر عليها، قلت للشخص الذي يجلس بجواري، وكنت لا أعرفه، ومن دون سبب معقول، «نحن الآن نعبر موقع معسكر الأسرى الذي قضيت به عدة أشهر مع البروفيسور دبليو». أجابني الجالس بقربي، مدهوشاً: «أنا أعرفه جيداً وسوف أراه في الأيام القليلة المقبلة». بعد مرور بعض الوقت، التقيت السيدة إيلين في شتوتغارت. وعندما كنت أتناول معها العشاء في مطعم، أخبرتها هذه القصة. وبتلك اللحظة تماماً، انفتح الباب، ودخل رجل وامرأة، لم استطع أن أصدق عينيّ، فالرجل بدا أنه البروفيسور دبليو، كنت مندهشاً ولذلك لم أسأله مباشرة فيما إذا كان هو حقاً زميلي في مرسيليا. أخيراً طلبت من النادل أن يتصل به عبر الهاتف. وفوراً أجابني النادل إنه هو![1]

(1) Hans Bender, op cit. p.77.

هذا النوع غير المتوقع من الحدث التزامني ينبثق من مجال عاطفي فعّال ومتنوّع. يمكن ليونغ أن يرجعه إلى شرط نمط بدئي للنفس. لكن ماذا حول الحالات التافهة (trivial cases)، تلك الحالات المتسلسلة بأسماء حددها كوستلر بالسؤال: «ما هي القوة المجهولة التي تلعب ألعاباً جماعية بالأسماء؟». وهذا يثير السؤال: ما نوع العلاقات اللاسببية التي يمكن أن تدعي تحديداً أنها من طبيعة ذات معنى، وما هي العلاقات المرفوضة بوصفها لا سببية ولا هي غير سببية بل هي اعتباطية فقط؟

في مقابلة غير منشورة مع كارل يونغ في كانون الأول/ ديسمبر 1965 بثمانية أشهر قبل وفاته، ناقش مشكلة الحالات التافهة. اعترف يونغ أنه قد حصلت له هو ذاته أحلام تنبؤية تافهة، وذكر: «من الواضح أن هناك مثل هذه الظواهر نرى فيها المستقبل لكننا لا نستطيع أن نفسرها بالتزامن، لأننا لا نرى أي إمكانية لمشاركة باطنية، لأنه ليس هناك نمط بدئي نرجعها إليه... الحقيقة نحن نستطيع أن نرى مثل هذا اللامعنى [أشياء تافهة] تقودنا إلى تأمل، من الواضح إن المرء ربما يرى (جانب المأزق البارز للزمن)... هناك طبعاً، تفسير آخر، وفرضية أخرى. وذلك يفسر لماذا أنا لم أضع نظريات، وأحتفظ بالقول بأن تلك الحالات يجب أن تعالج بشكل منفصل».

وكما توضح هذه الملاحظة، فإن يونغ كان بعيداً عن تطبيق نظرية التزامن كعقيدة. وبطريقة مشابهة، إن فكرته القائلة بأن اللحظة فوق العادية تقع في الحدث نفسه وليس في العملية الإدراكية، يجب أن لا تعد صحيحة بشكل مطلق بالنسبة له.

في الجزء الأول من اعتراض الصدفة يطبق عالم الحيوان المشهور أليستر هاردي النتائج الإيجابية للتجارب في التخاطر من النمط النوعي على شيء ما قابل للتطبيق «تطابقات» في حالات اتفاقية محض. يقترح كوستلر مقولة «ما وراء العشوائية» (para- randomness) كشكل خاص من أوصاف مختلفة للمصادفات والتي تبين جميعها ما يدعوه مؤقتاً بتأثير تجمُّعي (The convergent effect). في هذا السياق يقدم مصطلح «النظام من اللانظام»، كتعبير عن نزعة تكاملية في الطبيعة تبدو فيها التأثيرات التقاربية أو التجميعية ـ التزامنية ـ كتجلّ عال «على الرغم من أن طريقة عملها غير معروفة في الوقت الحاضر وربما وراء ملكة الإدراك (المعرفة) في الإنسان. ويذكر كوستلر عدداً من الصياغات المؤقتة لهذا المبدأ مثل: العلة الصورية لأرسطو كشكل متميز عن العلة الفاعلية التي تنطبق على السببية الآلية، و«مَلَكة التوليد» لـ جالن ومن بعده كوستلر، وانعكاسها في لاهوت سبينوزا وصداها في كلية جوث والدفع الحيوي لـ برغسون. ويستشهد بالبيولوجي الألماني فويترك (Woitereck) الذي ابتكر مصطلح «التشكُّل الفوقي» (anamorphosis) للتعبير عن نزوع الطبيعة لخلق أشكال أعلى للحياة، وفون برتالانفي(Von Bertalanffy) الذي يتبنى مصطلحاً يتعارض مع «التشكّل» وهو انحلال المادة غير العضوية. وربطه بمفهوم الفوضى السلبية لـ شرويدنجر المعاكس للقانون الثاني للثرموديناميكا. «بماذا تشترك كل تلك الصياغات المؤقتة؟» يجيب كوستلر إنها تشترك بالنزوع إلى التشكيل أو التوليد أو التشكّل، إنها نضال الطبيعة من أجل خلق نظام خارج اللانظام، وكون خارج اللاتكوّن «الشواش» (chaos)،

كمبدأ تام ولا يمكن إنقاصه، باعتباره مساوياً في الأهمية للسببية الآلية والتتام في النظرية الكمية[1].

التفسيرات البديلة للتزامن

إن عدم وجود سببية واضحة تفسر ظواهر الإدراك فوق الحسي والتحريك النفسي (السايكوكينيسز)، فضلاً عن الظواهر الفيزيائية الكمية المذكورة سابقاً، لا يسوّغ مطلقاً نفي السببية كلياً والركون إلى التزامن واللاانفصال. فلا يبدو التزامن أكثر وضوحاً وعقلانية من الظواهر ذاتها، بل يبدو لي أنّ هذا التحول نحو التزامن يزيد الأمر غموضاً. كما أنّ لاانفصالية الكون ليست أقرب للتزامن منها إلى السببية، بل أنّ السببية تفترض الاتصال والترابط الكوني العام. واللاسببية هـي التي تفترض الانفصال والقطائـع. فاللاسببية واللاتحديـد في الفيزيـاء الكمية فرضتهـا اللااتصالية والقطائع في حركة الجسيمات الذريـة.

ولذلك فإن محاولة يونغ تفسير الظواهر الباراسيكولوجية عن طريق التزامن ليست معقولة. والأقرب إلى المعقولية القول: إن ظواهر التزامن ما هي إلا ظواهر باراسيكولوجية يمكن تفسيرها عن طريق ظواهر الإدراك فوق الحسي أو التحريك النفسي التي تفترض علاقات سببية معينة خفية أو غير مدركة. وإذا كانت السببية التقليدية عاجزة عن تفسير ظواهر الباراسيكولوجي فالسببية الانعكاسية

---

(1) Hardy, Alister, Harvie, *Robert*, *Koestler*, A., op cit. p.165- 168.

(التراجعية) التي يفرضها الإدراك المسبق للمستقبل، والتحريك النفسي المرتد قد تسهم في تفسير تلك الظواهر.

والملاحظ أنّ جميع الباحثين الذين تحدثوا عن التزامن واللاسببية، تحدثوا عنها بلغة تحمل طابعاً سببياً واضحاً، فبدا الأمر وكأنه محاولة لإثبات اللاسببية عن طريق لغة سببية. على سبيل المثال: تحدث يونغ عن السبب العميق للتزامن وهو ما دعاه النمط البدئي. كما نلاحظ في خطاب ريفز لتحديد الجوانب التزامنية في الفيزياء المعاصرة حذراً واضحاً، وشكوكاً مبنية على ظنون مؤجلة، وعلى سبيل المثال، قوله: «إن النظريات العقلانية التي تشترك بهدف إعادة سيادة السببية منيت بالفشل، ويمكن أن نقول: إن فشلها ذاك يرتبط بشكل مباشر بطموحاتها السببية، وهنا نشاهد أنّ أسس اللا سببية تبدو وطيدة ». ثم يستدرك فيقول: «يجب أن لا نقول: «أيها النبع لن أشرب من مائك» فالمستقبل يدخر لنا أحيانا مفاجآت ...»[1].

وفي حديثه عن الاتصال اللا سببي الذي يفسر الوميض «المتحجِّر» يرى، أنه من المتعذر حالياً متابعة المسيرة إلى الأمام أكثر. «فالأرضية هنا ليست صلبة بما فيه الكفاية. وربما نعثر على تفسير سببي لدرجة الحرارة المتجانسة للذرات المسؤولة عن الوميض المتحجر»[2].

وفي تفسيره لظاهرة بندول فوكو عن طريق الاتصال اللاسببي والوجود الكلي، يقول: «لكن يجب أن نكون حذرين: فالنظرية التي

---

(1) ريفز، هيوبرت، دخول عابر للعالم اللاسببي: ضمن كتاب التزامنية، مصدر سابق، ص15.

(2) المصدر نفسه، ص17.

نرتكز عليها هنا ـ النسبية المطلقة ـ ليست حاسمة. فهي تستند إلى أسس ملاحظة منقوصة. وربما نستطيع يوماً ما أن ندرك سببياً سلوك بندول فوكو الأمر الذي لم يحن أوانه بعد.»[1].

فضلا عن ذلك فإنني أرى أنّ تزامن يونغ تواجهه معضلة فلسفية. ذلك أنه يفترض لاانفصالية الكون أو التناسق الأزلي الذي يفرض التناظر على أجزاء الكون كافة من دون حاجة إلى وجود علاقات سببية أو تفاعلات سببية كما طرحته أمثلة ريفز عن الانحلال التلقائي لذرات بعض المواد الكيميائية، وبندول فوكو، وتناقض أينشتين - بودولسكي - روزين، وكما طرحته نظرية التوازي اللاسببي بين المجال النفسي والمجال الفيزيائي لدى يونغ. وهذا التصور مشابه لتصور لايبنتز للكون بأنه مؤلف من وحدات روحية «مونادات» غير متفاعلة ولاسببية لكنها متناظرة، انعكاسية، ومتصلة تزامنياً. لكن هذا الاتصال السلبي ألا يفرض السكون على الكون ويلغي الحركة والتغير، الأمر الذي يتناقض مع الصورة الواضحة للكون المرصود علمياً؟!

ويذهب ميشيل كازينوف، أستاذ الفلسفة في السوربون، إلى طرح مجموعة تحفظات واستبعادها، فيقول: «إن الأسلوب الأفضل في مواجهة ظاهرة تزامنية، هي أن نبحث أولاً، وبأي ثمن، في كل التفسيرات السببية الممكنة، وألاّ نلجأ إلى التزامنية إلا في اللحظة التي تكون فيها تلك التفسيرات قد استنفدت وأصبحت غير مجدية»[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص18.

(2) كازينوف، ميشيل، التزامنية الفيزياء والبيولوجي، ضمن كتاب التزامنية، ص23.

ويرى أنه «لم يستمر هذا التحفظ الذي نشأ في البداية، إذ يبرهن الطب التطبيقي على حقيقة تجلّي التزامنية، وأصبح من الملح ونتيجة لهذا الواقع التفكير بها حتى بشكل أكبر مما قام به يونغ في وقته، وعلى ضوء التطورات العلمية الحديثة»[1].

التحليل الفلسفي للموضوع

يعبّر التزامن عن التقاء سلسلتين سببيتين أو أكثر في لحظة معينة لإحداث واقعة فريدة محمَّلة بالدلالة. والحقيقة أنّ التزامن يبدو للوهلة الأولى نوعاً من الصدفة النسبية.

نميز على الصعيد الفلسفي بين نوعين من المصادفة، النوع الأول هو الصدفة المطلقة، والثاني هو الصدفة النسبية. والنوع الأول لا وجود له في الطبيعة، فهو مرفوض من الناحية الفلسفية لأنه يستند إلى تصور مستحيل من الناحية المنطقية يذهب إلى إمكانية حدوث شيء من لا شيء. فمن المستحيل على العقل البشري أن يتصور وقوع شيء لا سبب له، كما أن العلم لا يمكنه أن يفهم هذا اللون من الحدوث. ولذلك فمن الناحية المبدئية إذا حدث شيء فلابد أن يكون هناك عامل أو جملة عوامل قريبة أو بعيدة، مدرَكة أو غير مدرَكة، تضافرت لإحداث هذا الشيء أو الحدث في الزمان والمكان المحددين.

أما بالنسبة للصدفة النسبية، فهي لا تعبر عن حدوث شيء من لا شيء، وإنما تتضمن عملية التقاء سلسلتين سببيتين مستقلتين لإحداث

---

(1) المصدر نفسه، ص26.

شيء ما أو حدث ما. على سبيل المثال: شخص يخرج للنزهة، فيمر قرب مبنى قديم فينهار عليه. إن الأسباب التي قادت الشخص للنزهة يبدو ظاهرياً على الأقل، مستقلة عن أسباب انهيار المبنى القديم، ولذلك نقول: إن الحدث وقع مصادفة، أو اتفاقاً.

لكن بعض الأحداث الاتفاقية ليست اعتيادية كما يبدو في المثال السابق. وإنما تأتي بعض الاتفاقات محمَّلة بالمعنى بشكل عميق، مما يدفع المرء إلى التساؤل عن مصدر ذلك المعنى، أو عن القصدية التي تكمن خلف تلك الاتفاقات، التي تشير إلى شيء ما يكمن خلفها، أو تثير الإحساس بصوت خفي يدعونا إلى التساؤل ويثير فضولنا. وهذا المعنى أو القصدية هو الذي دفع كاميرر، ويونغ، وبولي، إلى تأملها ودراستها، ومحاولة فرض نظام خاص لها.

فضلاً عن ذلك، فإن التزامن لا يماثل الصدفة النسبية لسبب آخر، ففي مثالنا عن الصدفة النسبية كان الالتقاء الاتفاقي بين حدثين ماديين، في حين يعني التزامن كما حدده يونغ التقاء سلسلتين إحداهما مادية والأخرى نفسية أو تقابل سياق مادي مع سياق نفسي.

لكن ما لم يقدم المؤمنون بالتزامن طريقة للتمييز بين الأحداث التي تحدث بالصدفة النسبية والأحداث التزامنية ذات المعنى، فإن المسألة تبقى غامضة وعرضة للشكوك.

وعلى الرغم من أن يونغ يجعل هذا التزامن بين المجال النفسي والمجال المادي علامة على اتصال كوني ووحدة كونية عميقة تقع خلف ثنائية الذات والموضوع أو الوعي والمادة إلا إن المفارقات واضحة، فالتفاعل بين المجالين النفسي والمادي يتم تصوره عند

يونغ طبقاً لنظرية التوازي التي تفترض توازي العمليات الذهنية مع العمليات المادية من دون فرض سببية بينهما. والتوازي اللاسببي هو عدم تفاعل وبالتالي انفصال بين المجالين النفسي والمادي، وإذن، بأي معنى يكون الاتصال أو «اللا- انفصال»؟ فإذا أرجعنا الاتصال إلى بعد أعمق من البعد الذي يتجسد فيه التوازي «التزامن» هو ذلك البعد النفسي - المادي العميق الذي تنبثق منه الأنماط البدئية بمفهوم يونغ، فإننا، بمعنى ما، نعود إلى نوع من الاتصال السببي، وهنا يكون الأمر أشبه بإحالة الظاهر الغامض إلى العمق الذي تتصل به الأحداث مع بعض عبر سببية وتفاعلية معينة. وهنا تبدو الأحداث التزامنية والكمية كالنباتات الطافية على سطح البحر، التي تبدو منفصلة ظاهرياً، لكن جذورها تشتبك مع بعضها في أعماق البحر.

يكشف مفهوم التزامنية عن ثلاثة مستويات: الأول، مستوى وقائعي، حيث يكون الحدث في لاسببيته الخاصة هو الذي ينشئ معنى أمام الشخص. والمستوى الثاني هو مستوى تنظيمي: يؤدي إلى ترتيب يكون حدثه هو الدلالة. والثالث مستوى ميتافيزيقي يؤدي إلى طرح سؤال: ما هي حقيقة الكون الذي نحيا فيه، وهل لهذه الحقيقة من معنى؟ وهل تشير التزامنية إلى العالم الموحَّد (الميتافيزيقي)، أي إلى مفهوم الحقيقة الكامنة والتي تتعايش مع وجود الروح والتي تضم المادة والروح - (مادة روحية) و(روح مادية) - بين عالمين؟[1].

في الحقيقة إن مفهوم التزامنية هو تعبير جديد عن غائية كونية

---

(1) المصدر نفسه، ص29-30.

كان العلم قد هجرها منذ بدايات العصر الحديث، تلك الغائية التي وجدت لها موضعاً مركزياً في فيزياء أرسطو، ودعا إليها العديد من العلماء والفلاسفة حديثاً وفي مقدمتهم هنري برغسون، وتحدث بعض المثقفين الغربيين عن حقيقة أن العلم أو النسق المعرفي الذي لا يتضمن مكاناً للإرادة أو للقصدية إنما هو عقبة تعوق التطور الإنساني وهو في هذه النقطة بالذات من التاريخ، يعد عنصراً خطير الضرر.

إن فرضية يونغ هذه ما هي إلا فرضية لاسببية، بمعنى آخر، إنها فرضية سلبية فهي تفترض مكاناً بدون مكان، وزماناً بدون زمان، وسبباً بدون سبب. وقد يصدق القول: إنها عالم للا ـ عالم، وفراغ. ومن دون هذا الفراغ لن يكون للامتلاء، والزمان ـ المكان وسببيته أي معنى؛ لأنها حينئذ ستكون متعذرة على الفهم، سواء في مفهومها الفيزياوي للتسبيب أو في عقلنة الاستيعاب والدلالة. ويؤكد لنا يونغ أن التزامنية تطرح معنى متصلاً بالشعور الإنساني، الموجود خارج الإنسان، وهذا في الحقيقة مشابه لفلسفة أفلاطون التي أقرت وجود الصور المتعالية ونماذج أولية للأشياء التجريبية، وللأشكال والأنواع التي تكوّن الأشياء.

ويؤكد يونغ أن الأسباب الغائية تفرض في بعض المعاني علماً مسبقاً ذا طبيعة ما، لهذا السبب هي ليست معرفة مرتبطة بـ«الأنا» ومعرفة «واعية»، والأحرى هي معرفة «لاشعورية» موجودة في ذاتها، يسميها يونغ «المعرفة المطلقة». وهي ليست معرفة بالمعنى الدقيق، بل هي كما صاغها لايبنتز بطريقة مدهشة، عرض يتكون من صور من دون موضوع، وهذه الصور ربما تمثل كما يرى يونغ ما أطلق عليه هو

نفسه أسم «النماذج البدئية» التي تنكشف بوصفها عناصر شكلية في النتاجات الذاتية للمخيلة[1].

التزامنية على اتصال بالسببية، وبـ(الطاقة غير القابلة للاستنفاد)، وبـ متصل الزمان - مكان، لكن هذه الصلة على عكس الصلة السببية غير مستقرة عبر إمكانية حدوثها، وناقلة لتماثل الفكر السبق تأملي والحس. ويمكن أن يقال عنها أيضاً حاملة لمعنى الدال والمدلول. وذلك الحس هو حس قبلي، يوجد خارج الوعي الإنساني، أي حس من دون موضوع، على غرار أفكار أفلاطون التي تظهر على شكل صور من دون مادة. وهذا المعنى الأولي، حسب تعبير لايبنتز، وهو المعنى عينه عند هيغل، أطلق عليه يونغ «المعرفة المطلقة» للكون، وهي ذاتها معرفة لا شعورية[2].

تعليل القصدية

مع أن معظم أمثلة كامير مبتذلة وعادية، إلا أنها تنطوي على قصدية واضحة تثير الفضول. فما هو مصدر هذه القصدية؟ هل هي نتيجة لفعل قصدي يكمن خارج الظواهر، أم أنها مجرد وضع نفسي فردي يثيره الانتباه والتركيز على أحداث معينة لدوافع خاصة؟.

ربما هي مثيرة لأننا ننتبه إليها فقط، في حين تبقى أشياء أخرى

(1) **التزامنية ووحدة العالم**، بحث ضمن كتاب: التزامنية، مصدر سبق ذكره، ص67.

(2) المصدر نفسه، ص 68.

لامتناهية، خارج الاهتمام لأننا لا ننتبه إليها، مع أنها ربما تمتلك المميزات ذاتها لو منحناها انتباهنا. ثم كيف نستطيع أن نتأكد أنها ليست صدفة نسبية بالمعنى الذي حددناه سلفاً. وإذا كانت المصادفات ذات مغزى، فما هو معنى الاحتمالية، وما هو معنى السببية؟؟.

السببية هي نفي الصدفة بمعناها المطلق. فالحدث إما أن يكون حدوثه صدفة، أو يرجع إلى سبب أو مجموعة أسباب، وهذا هو معنى التقابل والفصل بين الصدفة والسببية. فعندما أفكر بصديق لم أره منذ سنين، ثم ألتقي به بعد ذلك فوراً، فالالتقاء بين فكرتي عن صديقي ولقائي به فعلاً، إما أن يكون صدفة، أو يكون لسبب ما. فإذا كان صدفة فهو كذلك بالمعنى النسبي الذي حددناه، ولذلك فالعملية ليست ذات قيمة أو مغزى، وربما نصفها بقولنا «مصادفة سعيدة»، أو تكون لسبب ما؛ فربما تلقيت إشارات معينة من صديقي القادم ترجمها اللاوعي فأعطاني رسالة تتعلق بالموضوع بكيفية أجهلها. وإذا كانت الفترة الزمنية بين التفكير بصديقي ولقائي به طويلة نسبياً، فيمكن أن افترض أن رغبتي ربما هي سبب لقائي به في تلك اللحظة...الخ. وهنا أستطيع تصور حل الإشكال بهذه التفسيرات أو غيرها. لكن ما هو غير مفهوم لدي أن افترض بأن تلك الأحداث صدفة أو ليس لسبب ما، ثم أعزو لها معنى أو قصدية. وهذا هو الذي يجعلني أشعر بتناقضات عديدة في التسليم بالتزامن بالمعنى الذي حدده كامير، ويونغ وغيرهم من القائلين بالتزامن.

ونحن ننظر إلى التزامن بالطريقة المنطقية الآتية: إما أن يكون التزامن تعبيراً عن صدفة نسبية، أو يكون لسبب ما مجهول. وينتج عن

ذلك أنّ التزامن ليس مقابلاً للسببية كما افترض كاميرر ويونغ وباولي، وإنما هو مساوق للسببية. والفرق بينه وبين التسبيب الكلاسيكي، هو أن التزامن تسبيب موازٍ لسلسلتين إحداهما نفسية والأخرى فيزيائية، ترتبطان معاً بجذور مشتركة في مجال كوني (باطني) بعيد عن المجال الظاهر للحس. وهذا الوصف ينسجم مع الوصف المتعلق بنباتات البحر الموزعة على السطح والتي ترتبط في الأعماق بشبكة من العلاقات المتبادلة.

أما بالنسبة للسببية الكلاسيكية فهي سببية خطية تظهر على شكل أزواج من الأحداث ندعو السابق فيها سبباً واللاحق نتيجة. وهذا التصور هو الذي قوضته نظرية الكم في الفيزياء المعاصرة.

والغريب في الأمر أنّ كلاً من كاميرر ويونغ يعملان مقاربات بين الفيزياء والتزامن من حيث الدلالة ومع ذلك يقرون باللاسببية. فإذا كان التزامن يدل على وحدة كونية عميقة، كما تدل على ذلك الفيزياء المعاصرة، أو قوى جذبية كما افترض كاميرر، أليست هذه اللغة تستبطن لغة سببية، في الوقت الذي تستبعد فيه السببية؟.

ولما كانت ظواهر الباراسيكولوجي تعبر عن توازٍ نفسي - جسمي، ولاسيما في الإدراك فوق الحسي، صنفها يونغ ضمن التزامن. والحقيقة إنّ التزامن بالمعنى الذي طرحه يونغ لا يفيد الباراسيكولوجي تماماً إن لم يزده غموضاً. فالغموض الذي يكتنف ظواهر الباراسيكولوجي بشقيها الإدراكية والفيزيائية، هو إما غياب التسبيب الواضح، أو افتراض مسار للأحداث يتعارض مع اتجاه السببية الطبيعي في الزمن. وفي كلا الحالتين لا نستطيع رفض السببية أو تقديم تفسير يخلو من التسبيب.

إذ ينطوي التفسير دوماً على التسبيب، ولا أستطيع أن أفهم التفسير من دون التسبيب، اللهم إلا إذا كنا نصف الأحداث من دون محاولة تعيين آليات حدوثها. ولذلك فإن مفهوم موجات الاحتمال ولغة اللاتحديد في الفيزياء الكمية مجرد تعبيرات إجرائية مؤقتة لوصف الواقع، وهي بدائل عملية ما دمنا لا نستطيع تحديد الأسباب الدقيقة وتحقيق طموح العقل في الفهم الكامل للطبيعة.

ومن أجل أن نحدد العلاقة الدقيقة بين الباراسيكولوجي والتزامن، ينبغي تصنيف ظواهر الباراسيكولوجي الإدراكية في ضوء علاقتها بالزمن[1]. وفي ضوء تحديد تلك العلاقة نجد أن التزامن ينطبق فقط على ظاهرتي التخاطر المتزامن، والاستشفاف (الجلاء البصري) المتزامن، ولا ينسجم مع التخاطر التنبؤي، والاستشفاف التنبؤي، وبالجملة لا ينطبق على الإدراك المسبق، ولا على ظاهرة التحريك النفسي (السايكوكينيسز).

إذا كان التزامن مقابلاً للسببية، فهو يفشل ليس في تفسير التحريك النفسي، والإدراك المسبق، بل يفشل أيضاً في تفسير التخاطر والاستشفاف. وعلى فرض قدرته على تفسير الظاهرتين الأخيرتين كما ظن يونغ، لكنه بالتأكيد ليس كافياً لتفسير ظاهرتي الإدراك المسبق والتحريك النفسي. والنظرية التفسيرية لا يمكن أن تكون مفيدة وواقعية ما لم تكن شاملة لمجمل الظواهر المعنية.

---

(1) من أجل الاطلاع الكافي على التصنيف الزمني لظواهر ساي الإدراكية أحيل القارئ العزيز إلى مراجعة الفصل الثاني من كتابنا: الباراسيكولوجي من المنظور العلمي.

وبما أننا ننظر إلى التزامن بوصفه شكلاً من أشكال التسبيب، مهما كان الواقع الذي ينبثق عنه، نفسياً أو مادياً، أو حيادياً، فهو بهذا المعنى فحسب يمكن أن يقدم تفسيراً معقولاً لظاهرتي التخاطر والاستشفاف، فضلاً عن ظاهرتي التحريك النفسي والإدراك المسبق.

إن تأسيس نظرية المجال الكوني الموحد (نفسي - مادي) يمكن أن تقدم أرضية مشروعة لفهم التحريك النفسي بوصفه تناغماً بين مجالين منفصلين في الظاهر ومتصلين في الأعماق، هما المجال النفسي والمجال المادي. أما الإدراك المسبق، فهو تعبير جديد عن الإطاحة بمفهوم السببية الخطية، فوحدة المجالين النفسي والمادي (في مجال روحي عميق) يجعل من المجال النفسي اللاواعي سبباً في تفعيل المادة خارج الزمن أو بالعكس، يجعل من المادة سبباً في تفعيل اللاوعي في زمن صفر، لكن المجال الظاهر الذي تبدو فيه الأحداث منفصلة يعرض صورة معكوسة للعلاقات السببية، بسبب تبادل العلاقات الزمنية. وكأن إدراك الحدث يحدث في الزمن صفر (خارج الزمن الطبيعي)، لكن حدوث الحدث بالفعل يحصل في زمن حقيقي مستقبلي. والحقيقة إنّ الحدث يحدث مرتين، مرة في اللاوعي (يقظة أو حلم)، ومرة أخرى في الوعي، ومما لا شك فيه أنّ حدوثه في الوعي لا يمكن أن يحصل إلا بعد حدوثه بالفعل، ولكن حدوثه في اللاوعي يمكن أن يحصل قبل حدوثه بالفعل. لأن الحدث حدث في زمن حقيقي في حين أدركه اللاوعي في زمن صفر. وهذا الزمن الصفري مزامن للمستقبل والماضي كما هو مزامن للحاضر، وهذا ما نطلق عليه مفهوم انتشار اللاوعي.

ولذلك فإن تبادل التأثير (النقل) لم يحصل بين الحدث المستقبلي الفعلي وبين الوعي، بل حصل بين اللاوعي والوعي. ولذلك فاللاوعي (اللازمني) هو سبب وجود المعلومة في الوعي الزمني. واللاوعي سابق على الأحداث في مجاله، في حين يتأخر الوعي الفعلي زمنياً عن الأحداث الفعلية. وأسبقية اللاوعي هذه تأتي من كونه متصلاً بالمجال الكوني الموحد العميق (اللازمني)، بالمعنى الذي تحدث عنه يونغ وباولي وبالمعنى الذي طرحته تأملات بوم حول النظرية الكمية في الفيزياء.

وإذا أخذنا بنظر الاعتبار مفهوم الكون المتصل، بالمعنى الذي عرضه ريفيز فيما سبق، ويونغ وباولي، ذلك العالم الموحد الذي هو ليس مادياً ولا ذهنياً، وإنما هو شيء ثالث، مشابه للهيولى الأفلاطونية، عالم يتوقف فيه الجزء على الكل، والكل على الجزء بصورة متبادلة... والكل محصلة جميع الأشياء الأخرى، والجزء شامل للكل، وسط هو بمثابة جوهر كوني، الروح الفردية فيه ذات مطلقة. ففي ضوء هذا الوسط يمكن تصور الإدراك المسبق والتحريك النفسي بسهولة. فلما كان الكل موجوداً في الجزء، يمكن إذن، معرفة الجزء من خلال الكل أو الأجزاء الأخرى، ولما كان الحدث المستقبلي مجرد جزء كوني، فهو قابل للمعرفة من خلال الكل الذي يرتبط به ويتوقف عليه، سواء كانت هذه المعرفة تتم عن طريق الوعي أو عن طريق اللاوعي. لكن طبيعة الإدراك المسبق تفترض كونه نشاطاً للاوعي أكثر من افتراضها الوعي.

الاحتمال والتزامن ومجال ساي

كنا قد رفضنا محاولة يونغ تفسير مظاهر ساي عن طريق التزامن، وكذلك تعليل كاميرر للظواهر التكرارية خارج مجال ساي. ورأينا أن الأرجح والأقرب إلى الواقع هو تفسير التزامن عن طريق ساي. وسوف نعزز هذا التصور عن طريق تعليل احتمالية المحتمل بفرضية العالم الكبير المشروط بساي. وإنّ هذا التعليل يبقى ناقصاً ما دمنا حتى الآن لم نصف ظواهر التزامن التكراري عن طريق الاحتمالية. لأنه لو كنا قد أرجعنا التزامن التكراري لدى كاميرر إلى الاحتمالية ثم أرجعنا الاحتمال إلى أثر فعل ساي لرجع التزامن بدوره إلى ساي. ومع ذلك كان بإمكاننا أن نبين، على الأقل، بأنه لا يمكن تفسير ظواهر ساي عن طريق التزامن، وهذا ما فعلناه سابقاً. لنبدأ إذن، بعرض وجهة نظرنا حول علاقة التزامن بالاحتمال، وعلاقة هذين معا بساي.

أنواع الاحتمال

يقتضي تناول أي جانب من جوانب الاحتمال، سواء ذلك الذي يتعلق بحسابه أو بمعناه، معرفة المواقف المختلفة التي طرحت بشأنه، والنظريات التي عالجت مسألة تطبيقه.

النظرية الكلاسيكية والتعريف الرئيسي للاحتمال

ظهرت النظرية الكلاسيكية خلال القرن التاسع عشر. وكان جاكوب بيرنوي(1654-1705) أول من كتب مقالة منهجية فيها، وعاونه في هذا معاونة جادة الأسقف توماس بيز، وفي نهاية ذلك القرن كتب الرياضي

والفيزيائي بيير سيمون دي لابلاس أول مقالة ضخمة في الموضوع، وكانت عملاً رياضياً شاملاً لنظرية الاحتمال، ويلاحظ أنها كانت ذروة المرحلة الكلاسيكية.

تقدم النظرية الكلاسيكية للاحتمال تعريفاً رئيسياً هو: «إن الاحتمال نسبة من عدد الحالات الملائمة، إلى كل الحالات الممكنة». ويوضح كارناب هذه التعريف بمثال بسيط. إذا قال شخص ما: «إنني سوف ألقي بهذا الزهر. فما هي فرصة ظهور العدد واحد أو العدد أثنين؟» فطبقاً للنظرية الكلاسيكية، تكون الإجابة على النحو التالي: إن هناك حالتين «ملائمتان» من مجموع شروط الحالات المتعينة في المسألة. فإذا كانت جملة الحالات الممكنة لسقوط الزهر تساوي ستة، فإن معدل الحالات الملائمة إلى الحالات الممكنة بنسبة 6:2 أو 3:1. ومن ثم تكون إجابتنا على السؤال هي، إن احتمال ظهور العدد واحد أو أثنين يساوي1/ 3.

لكن صدق النظرية الكلاسيكية هذه مشروط بأن تكون كل الحالات الممكنة متساوية الاحتمال. وهذا ما يوقعنا في دور. لأننا نحاول تعريف معنى الاحتمال، وفي الوقت نفسه نستخدم مفهوم «المحتمل بالتساوي». يرجع هذا التعريف إلى المبدأ المشهور الذي أطلقوا عليه إسم «مبدأ السبب غير الكافي»، والذي أطلق كارناب عليه فيما بعد إسم عدم التمايز(The Principle Of Indifference) وهو المبدأ الذي يقرر أنك إذا كنت لا تعرف أي سبب لحدوث حالة ما، أكثر من حدوث أخرى، إذن، لكانت الحالات متساوية الإمكان[1].

---

(1) كارناب، رودلف، الأسس الفلسفية للفيزياء، ترجمة السيد نفادي، دار التنوير

نظرية التكرار المتناهي

يحدد برتراند رسل نظرية التكرار المتناهي، كالآتي: «أفرض س فئة متناهية، وص فئة متناهية أخرى، ونريد أن نحدد احتمال أنّ عضواً من الفئة س نختاره عشوائياً سيكون عضواً في الفئة ص، على سبيل المثال: إن أول شخص ستلتقي به في الشارع سيكون أسمه محمد. نحن نحدد هذا الاحتمال عن طريق قسمة عدد أعضاء الفئة س التي هي أعضاء في الفئة ص على المجموع الكلي لأعضاء الفئة س. ونرمز له بالرمز. ص/ س »[1].

فإذا كانت س تمثل فئة العراقيين، وص فئة الأذكياء، ما هو احتمال أنّ الفرد الذي نختاره عشوائياً من فئة العراقيين ينتمي إلى فئة الأذكياء؟ الجواب هو قسمة عدد العراقيين الأذكياء على المجموع الكلي للعراقيين.

والأمثلة الآتية توضح التعريف:

1. ما هو احتمال أن يكون العدد الصحيح الأقل من عشرة، المختار عشوائياً، هو عدد أولي؟ توجد 9 أعداد صحيحة أقل من 10 منها 5 أعداد أولية، ولذلك فالاحتمال هو $\frac{5}{9}$.
2. ما هو احتمال أنها أمطرت في السنة الماضية في مدينة بغداد في يوم عيد ميلادي، على افتراض أنك لا تعرف يوم ميلادي؟ إذا كان (ك) عدد الأيام التي أمطرت فيها، فالاحتمال هو $\frac{ك}{365}$.

---

(1) Russell. P, *Human Knowledge, It's Scope And Limits*, p.368.

للطباعة والنشر، بيروت، ط1993،1، ص39.

3. ما هو احتمال أن تكون البطاقة المسحوبة عشوائياً من حزمة بطاقات اللعب هي البستوني؟ الجواب هو $\frac{13}{52}$، أي $\frac{1}{4}$. وإذا كنت قد سحبت البستوني، ما هو احتمال أنك ستسحب البستوني في المحاولة الثانية؟ الجواب هو $\frac{12}{51}$.
4. في حالة رمي زهرين، ما هو احتمال أنّ مجموع الأرقام التي تظهر يساوي 8؟ هناك 36 حالة يمكن أن يقع فيها زوج الزهر. وفي خمسة منها تكون الأرقام مساوية لـ 8، إذن الاحتمال هو $\frac{5}{36}$.

في القرن العشرين وجه كل من ريتشارد فون ميزس وهانز رايشنباخ، انتقادات عنيفة للأطروحة الكلاسيكية. فقال ميزس: إن تساوي الإمكان لا يمكن فهمه إلا بمعنى تساوي الاحتمال، فإذا كان هذا هو معناه، نكون قد وقعنا حقاً في دائرة فاسدة، ولذلك فهو غير مفيد. فضلاً عن أن هناك حالات لا تكون فيها الحالات الممكنة متساوية الاحتمال، مثل تنبؤ شركة تأمين بالسنة التي سوف يتوفى فيها رجل يبلغ من العمر 40 عاماً، فهو قد يموت في سن الواحد والأربعين أو الخامسة والأربعين أو سن المائة، لكن هذه الإمكانات مهما كان عددها فهي ليست متساوية الاحتمال لأنه كلما تقدم به السن تزداد نسبة احتمال موته.

وكذلك الأمر في الحالات الأخرى التي لا تشبه ألعاب الصدفة، على سبيل المثال: إذا تعلق الأمر بجسم صغير من عنصر مشع، فهو إما أن يصدر في اللحظة التالية جسيم ألفا، أو لا يصدر. إذن أين الاحتمالات المتساوية هنا؟ لا يوجد شيء من هذا.

ولذلك أكد كل من ميزس ورايشنباخ إن ما نعنيه حقاً بالاحتمال هو ليس عدد الحالات، وإنما هو قياس لحالة تكرارية نسبية. أما العلاقة «التكرارية المطلقة» فإننا نعني بها العدد الكلي للموضوعات أو الحدوث، مثل عدد الناس الذين توفوا في لوس أنجلوس العام الماضي من مرض التدرن. ولكننا نعني «بالتكرار النسبي»، نسبة هذا العدد إلى فئة أوسع قمنا بفحصها، وهي العدد الكلي لسكان لوس أنجلوس. لكن كيف سيكون الأمر إذا كان عدد الحالات الممكنة، مثل عدد اختبارات رمي الزهر، لا متناهياً؟ كيف يمكن أن نعرف الاحتمال طبقاً لحدود تكرارية؟ يؤكد ميزس ورايشنباخ على أنه يمكن تعريفه، ليس كعلاقة تكرارية في سلسلة نهائية، ولكن كحد من علاقة تكرارية في سلسلة لا نهاية لها. وانتهى رايشنباخ وميزس إذن، إلى أن مفهوم الاحتمال يقوم على تكرار نسبي في سلسلة لانهائية[1].

أما التطور الهام التالي في تاريخ نظرية الاحتمال، فقد كان نشأة المفهوم المنطقي للاحتمال على يد الاقتصادي البريطاني الشهير جونماينرد كينز بعد عام 1920، والذي طوره رودلف كارناب في الخمسينيات من القرن العشرين.

كان كل تركيز كينز منصباً على أنه عندما نصوغ قضية احتمالية، فإننا لا نصوغ قضية عن العالم، بل أننا نصوغها فقط عن علاقة منطقية بين قضيتين أخريين. إننا نقول فقط: إنّ قضية ما لها خاصية الاحتمال المنطقي عن الشيء الفلاني إلى درجة كذا بالنسبة إلى قضية أخرى.

---

(1) المصدر نفسه، ص40- 41.

لكن كينز كان يشك في أنّ الاحتمال يمكنه أن يضع تصوراً عددياً، أي تصوراً ذا قيم عددية، باستثناء حالات خاصة، مثل رمي الزهر، الذي ينطبق عليه مبدأ عدم التحيز. ولذلك فهو يتفق مع نقاد مبدأ عدم التمايز.

الشكل الثاني في نشأة الاحتمال المنطقي الحديث كان على يد هارولد جيفرز الجغرافي الطبيعي الإنكليزي. نشرت جامعة أكسفورد عام 1939 نظريته في الاحتمال لأول مرة، وفيها يدافع عن تصور قريب جداً من تصور كينز. فقد قرر جيفرز بوضوح أن النظرية التكرارية خاطئة بشكل كامل، وأكد وجهة نظر كينز التي يقرر فيها الابتعاد عن النظرية التكرارية والأخذ بالعلاقة المنطقية. وكان بذلك أكثر جرأة من كينز الحذر. أعتقد أن القيم العددية يمكن تحديدها احتمالياً في عدد ضخم من المواقف، وبصفة خاصة في كل المواقف التي يطبقها الإحصاء الرياضي.

وكانت هذه النظرية منطلقاً لـ رودلف كارناب الذي يتفق مع كينز وجيفرز بأن الاحتمال المنطقي علاقة منطقية. فيقول: «إذا كنت تصوغ قضية تقرر أنه بالنسبة لغرض ما، يكون الاحتمال المنطقي فيه 7، طبقاً لبينة ما، إذن، فالقضية الكلية، قضية تحليلية. ومعنى هذا أن القضية تنتج مع تعريف الاحتمال المنطقي «أو من بديهيات نسق منطقي» دون الرجوع لأي شيء خارج النسق المنطقي. وبمعنى آخر، دون الإشارة إلى بناء العالم الخارجي»[1]. ويذهب كارناب إلى التشديد على أن نموذجي الاحتمال ـ الإحصائي والمنطقي ـ كليهما يمكن استخدامهما

(1) المصدر نفسه، ص47.

معاً بنفس سلسلة التعليلات، فمن قضايا الاحتمال الإحصائي يمكننا أن نطبق الاحتمال المنطقي[1].

إذن، هناك نظريتان في الاحتمال، ترتبط ثانيتهما بالأولى، هما: النظرية التكرارية، والنظرية المنطقية. وكلاهما قابلتان للتطبيق على الحالات ذاتها ولكن من جهتين مختلفتين. وفي رأينا كلاهما يدلان على أن الاحتمال مسألة ذاتية وليست موضوعية، بتعبير أوضح يرتبط بالجانب النفسي أكثر من ارتباطه بالجانب الموضوعي. إذن، كيف نصف به حالات واقعية؟ ولماذا تميل الأحداث إلى الوقوع امتثالاً لحسابات الاحتمال؟ نؤجل الإجابة على هذه التساؤلات قليلاً. ونركز الآن على قضية تجدر مناقشتها أولاً، وهي لماذا لا نستطيع وصف أحداث ساي، والتزامن على الخصوص، بواسطة الاحتمال؟ لماذا يميل ساي إلى الوقوع خارج مجال حسابات الاحتمالية؟ وهل لا نستطيع بالفعل تفسير التزامن من خلال الاحتمال؟

لننظر إليه أولاً، من وجهة نظر النظرية التكرارية. فطبقاً لهذه النظرية يكون التقدير الاحتمالي مشروطاً بمعرفة الحالات الممكنة. فلكي تحسب احتمال فوز حصان معين في سباق خيل، يجب أن تعرف عدد الجياد المشاركة، فضلاً عن استبعاد المتغيرات الأخرى، أي تحقق مبدأ عدم التمايز بين الحالات. لكنك لا تستطيع أن تحسب احتمالات فوز أي حصان إذا كنت لا تعرف عدد الجياد المشاركة في السباق أو لا تعرف إن كانت جميع الحيوانات المشاركة هي جياد فعلاً أو ما إذا كان السباق سيحصل فعلاً.

(1) المصدر نفسه، ص54.

ويقول مؤلفا التزامن: إذا أخذنا خنفساء يونغ مثالاً، وأردنا أن نطبق عليه حساب الاحتمال، فإن هذا الأمر يستدعي معرفة عدد الحشرات وأنواعها التي يمكن نظرياً أن تطرق نافذة يونغ يومياً أثناء رواية مريضته لحلمها، فضلاً عن معرفة فرص أن تكون مريضته رأت مثل هذا الحلم. وهذا أمر غير ممكن تماماً. فلا يمكن أن نحسب ولو احتمالاً تقريبياً لمثل هذا الحادث. ولا شك أنّ مثل هذا الحساب لا بد أن يفشل في أن يعبر عما حمله الحادث من معنى ذاتي خاص بالمريضة التي أعطته ما فيه من قوة خارقة[1].

ولكنني أعتقد أن منطلق مؤلفي التزامن ليس صحيحاً، فهما انطلقا من التساؤل عن مدى إمكانية تطبيق النظرية الاحتمالية على التزامن، ولكن المنطلق الصحيح في رأينا هو الانطلاق من السؤال عن مدى كون خنفساء يونغ تعبر عن مجرد صدفة محض، منحها المحتوى الذاتي للمريضة معنى خاصاً لا يستند إلى الموضوعية، وبالتالي لا يستند إلى أي رؤية كونية كتلك التي حاول يونغ وغيره تفسيره بها. وهذه اللاموضوعية هي التي أوقعت يونغ في تسويغ نوع من التفسيرات الخرافية عن طريق ما سماه «الأنماط البدئية».

تعتبر حالة خنفساء يونغ حالة فردية، ليس فيها تكرار، فكيف نستطيع وفقاً للنظرية الاحتمالية أن نقرر مغزاها؟ يبدو أن ظهور الخنفساء حدث فريد لا يتكرر. ولم يكن يونغ يعرف، قبل ظهور الخنفساء، أنها سوف تظهر بأية نسبة احتمالية. ولكن لنأخذ مثال يونغ الآخر المتعلق

(1) ألان كومبس، ومارك هولند، التزامن، العلم والأسطورة والألعبان، ص138.

برؤيته المتكررة للسمك، في الوقت الذي كان فيه منشغلاً بدراسة رمز السمكة في التاريخ. لا شك أن الانشغال بموضوع معين يلفت الانتباه إلى الأشياء الواقعية التي تتلاءم معه. وهنا يصح أن نسأل، عندما كان نيوتن منشغلاً بالجاذبية، ما هي درجة احتمال انتباهه لسقوط التفاحة أو غيرها؟. وبالمثل عندما يكون الإنسان العادي منشغلا بشيء ما، ما هو عدد الحالات التي سوف يلتفت إليها، وهو في طريقه إلى عمله، تلك الحالات التي تشكل جزءاً مما يشغله؟ بالتأكيد أن الانشغال بفكرة ما يؤدي إلى الانتباه إلى كل حدث مشابه لها.

وقد حصلت الحالات الفردية على تفسير عن طريق النظرية الاحتمالية التكرارية. فقد ذهب رايشنباخ إلى أنه من الممكن صياغة قضايا احتمالية لحالات فردية. ويأخذ مثالاً على ذلك التنبؤ بالطقس. فإذا أتيح لعالم أرصاد جوية الاطلاع على عدد كبير من التقارير التي تتحدث عن حالة الطقس في الماضي، فإن ذلك يزوده بمعلومات عن حالة الطقس اليوم. ويتبين له أن الطقس اليوم ينتمي إلى فئة معينة، وأنه في الماضي، عندما حدث طقس هذه الفئة، فإن التكرار النسبي لسقوط المطر في اليوم التالي كان 2/ 3. ومن ثم فإن عالم الأرصاد الجوية ـ طبقاً لرايشنباخ ـ يقوم بعمل ترجيح، وذلك لأنه يفترض أن التكرار الملاحظ لـ 2/ 3، يقوم على سلسلة نهائية من الملاحظات، ولكنها سلسلة طويلة نسبياً، وهي أيضاً حد من سلسلة لا نهائية. فهو يقدر الحد بالمقدار 2/ 3. وبالتالي نجده يصوغ قضية: «احتمال سقوط المطر غداً 2/ 3».

ويؤكد رايشنباخ على أن عبارة عالم الأرصاد الجوية موجزة، أما

إذا أراد توسيعها لتعطي معنى كاملاً فإنه يقرر: «بناء على ملاحظاتنا الماضية، فإن حالة الطقس اليوم تهيئ سقوط المطر في اليوم التالي بنسبة تكرارية تساوي 2/ 3». وتبدو القضية المختزلة كما لو أنها تطبق الاحتمال على حالة فردية، ولكن ذلك يرجع فقط إلى طريقة الحديث. وحقيقة أن العبارة تشير إلى تكرار نسبي في سلسلة طويلة، وأن العبارة، «في الرمية التالية للزهر، فإن احتمال ظهور الآس يساوي 1/ 6» صادقة بالمثل. إذ إنّ «الرمية التالية» مثل «الطقس غداً» كلاهما حادث منفرد، ووحيد. وعندما نعزو احتمالاً لها، فإننا نتحدث حقيقة بإيجاز عن تكرار نسبي في سلسلة طويلة من الرميات[1].

والشيء نفسه ينطبق على خنفساء يونغ، فإننا لو تصورنا أن يونغ قد قام بملاحظات كافية، سابقة على حالة ظهور الخنفساء في إحدى جلساته العلاجية مع مريضته، ربما لاستطاع أن يحسب احتمال ظهور الخنفساء في كل مرة يوجد فيها يونغ في غرفته. وهل كان يونغ يعمد إلى ملاحظة طنين الخنفساء وفتح النافذة لها وإمساكها بيده لو لم تكن مريضته قد قصت عليه حلمها حول خنفساء مشابهة؟ الجواب الأرجح، كلا، ولذلك فإن فكرة يونغ المسبقة عن خنفساء الحلم هي التي دفعته إلى ملاحظة الخنفساء في الخارج، التي ربما كانت تظهر مرات عديدة قبل هذه الجلسة من دون أن ينتبه لها يونغ. كما أن اهتمام يونغ برمز السمكة هو الذي دفعه إلى الالتفات إلى مظاهر يومية لم تكن تلفت انتباهه في السابق. وبالتالي ربما ليس هناك أي مغزى في الحالات

(1) كارناب، المصدر السابق نفسه، ص42_43.

المذكورة. فضلاً عن ذلك يجب التنويه بحقيقة أن كاميرر عندما طرح دراسته عن قانون السلسلة لم تكن النظرية الاحتمالية قد نضجت لكي يفهم تلك الحالات المتكررة في ضوئها، ولذلك بقيت دراسته ناقصة.

ساي والاحتمال

هناك سبب ضعيف للافتراض بأن ما نلاحظه ونميزه كمظهر لـ ساي هو إظهار لعملية نادرة في الطبيعة، أو شيء ما ينبثق هنا وهناك فقط، يفصح عن ارتباط ضعيف بنسيج الأشياء. لكن هناك مسوّغ جيد للافتراض، من جهة أخرى، بأن الطابع المهلهل الذي ينبثق كظاهرة خارقة، يمثل جانباً واحداً فقط يتعين عن طريق أحداث واسعة الانتشار، إن لم يكن عملية كونية محجوبة عادة بسبب انسجام البيئة وقوالبنا الاستنباطية الخاصة.

إن التاريخ الشامل لاستكشاف الإنسان للكون الظاهري يفصح عن أن الإنسان أين ما كان فهو يلتقط الخيط الذي يبدو أولاً أنه نتاج لظروف غير اعتيادية - كما هو الحال في الكهرباء، أو المغناطيسية، والجاذبية الأرضية، والبكتريا أو اللاوعي - الخيط الذي يقوده مباشرة إلى الجزء الأكثف من خصلة الخيوط، وإن مظهر الطبيعة الذي يشتق منه يوحي ذاته أنه جزء أساسي من المادة الأولية التي ولدت منها كل الأحداث. ولذلك فقد يحدس المرء بأن التفاعل الممتد والمنتشر، والتأثير المتبادل الذي يعمل بين كائن عضوي وآخر، وبين كائن عضوي والبيئة، الذي نسلِّم به في ظواهر ساي، والذي يشكل معنى كبيراً في دراسات التحليل النفسي للسلوك المشروط بساي، ربما

يفصح عـن الآليـة الأساسية التي تـربط كل الأحـداث في الطبيعـة.

هذا المفهوم سيجعل أعمال الصدفة والاحتمالية ممكنة الفهم، ما دامت جوانب معينة من النظرية المنطقية تصف هذا الجانب من الأشياء بأنه يتعارض بشكل واضح مع الخبرة العامة التي لا تحتاج إلى فعل واضح من التفكير لتبريرها. وما شغل أكثر من منطقي واحد هو كيف تنجح الأحداث، التي يفترض أنها تحدث بشكل مستقل الواحد منها عن الآخر، في تحويل أنفسها إلى مجاميع إحصائية ذات صلة عميقة بالنظام (المجموع)؟ فإن سقوط عصفور واحد ربما لا يلفت الانتباه، ولكن دع ألف عصفور يسقط فإن ذلك يثير الانتباه، كذلك فإن رمية واحدة للزهر لا تثير الانتباه لكن دع ألف رمية تحدث، فما الذي يقود كل هذه الرميات إلى أن تحدث في انسجام مع منطق الاحتمالية، أي تميل إلى نسبة 1/ 6. خذ عملية قذف النقد المألوف، فما دامت العملة يمكن أن تسقط على الأوجه أو الأظهر فقط، فإن احتمال حصول كل واحد منهما ـ وذلك يصدق على الرمية الألف كما يصدق على الرمية الأولى ـ سوف يكون $\frac{1}{2}$. ولكن إذا كانت كل رمية مستقلة عن الرمية الأخرى، كيف تميل نسبة الأوجه إلى الأظهر دائماً إلى واحد تقريبي في سلاسل طولية؟ يقول الرياضيون إن العملة لا تمتلك ذاكرة ولا وعياً. إذن، كيف يحدث التوجيه؟ ما الذي جعل الأحداث الفردية المائة أو الألف تتجنب أوجهها الصحيحة لتحدث كما تشاء وتجعل السبب المشترك في الكون يتخذ بعد ذلك مظهر القانون الكامل وقابلية التنبؤ؟.

يميل الرياضيون في بداية الأمر، إلى الاستشهاد بقانون الأعداد

الكبيرة. أو يؤكدون بأن العملة تفعل ما تفعله خارج الضرورة المنطقية تماماً. ولكن الطبيعة تعود لتكون انتقائية بشكل كبير وفي بعض الأحيان تعاند بشكل محبط عندما تبلغ الضرورة المنطقية. وهناك حالات - محددة منطقياً في عدد من الطرق المختلفة، وصحيحة كلها طبقاً إلى نظرية الاحتمال، ولكن واحدة منها فقط سوف تتطابق مع الخبرة.

إن اللغز المعروف بإشكالية برتراند هو من هذا النوع: تأمل الوتر المرسوم عشوائياً في داخل دائرة، ما هي احتمالية أن يكون هذا الوتر أصغر من نصف قطر الدائرة؟ وما دامت «الحالات المتساوية الاحتمال» يمكن أن تكون معرَّفة بطرق مختلفة، فلا يمكن رفضها كلها منطقياً، والأجوبة بين الصفر والواحد كلها ممكنة، وكلها صحيحة صورياً. وعندما نترجم المسألة إلى مصطلحات فيزيائية عن طريق رمي العصا بشكل متكرر على دائرة كبيرة مرسومة، فإن الجواب هو نصف واحد من الجذر التربيعي للثلاثة. وهذا هو أحد الأجوبة التي يمكن التوصل إليها عن طريق النظرية الصورية، لكنه الجواب الوحيد الذي ستقبله الطبيعة. ومن الناحية المنطقية ليست هناك قاعدة للمفاضلة بين المتغيرات التي تقود إلى هذا الجواب، أما من الناحية التجريبية فإنّ حل المسألة يبدو أنه محدَّد بشيء ما يستبعد بشكل حاسم كل الطرق باستثناء طريق واحد. لأن التجربة تتبع القانون القائل بأن المنطق لا يعرف شيئاً عنها[1].

المثال الآخر هو مسألة بوفون (Buffon) القائلة بأن الخطوط

---

(1) Jule E, *The Paranormal Foreknowledge*, Chapter 14.

المتوازية يشغل كل واحد منها مسافة d على مستوي. فالخط المستقيم ذو الطول أقل من d الموضوع بشكل عشوائي على المستوي، ما هو احتمال تقاطعه مع أحد الخطوط المستقيمة؟ هنا تمكننا النظرية الصورية مرة ثانية من الحصول على عدد من الأجوبة تتطابق مع المتغيرات التي نقدمها لتحدد موضوع الخط المستقيم في علاقته بالمتوازيات. فإذا أجرينا المسألة عن طريق رمي الإبرة على منضدة مرسوم عليها خطوط متوازية، فإن طول الإبرة لوحده، وهو أحد الأجوبة العديدة - والوحيد أيضاً - التي يمكن الحصول عليها عن طريق المنطق، سيكون هو الجواب المفضل. ومرة أخرى يوجد شيء ما في الطبيعة يقدم حكماً بأن عمليات المنطق تجهد عبثاً لبلوغ الجواب الصحيح. والحقيقة هي أن العلماء قد تخلوا بشكل متكرر عن النماذج المشتقة من منطق الاحتمالية التقليدية لصالح النماذج التي كانت قليلة السريان بالنسبة لهم باستثناء القوة الخلاقة (الطبيعة ذاتها)[1].

الطفل النابه الذي يلاحظ تجارب احتماليتنا، ربما يسأل: ما هي الغاية من التأكيد بأن العملة ليس لها ذاكرة، في الوقت الذي يظهر فيه واضحاً أنها تمتلك ذاكرة، وما الفائدة من الإصرار على أن العصا والإبرة ليس لهما وعي في الوقت الذي يظهر فيه واضحاً تماماً بأنهما تسلكان كما لو كانتا تعرفان بشكل جيد ما تفعلانه؟؟.

ربما إن العملة لا تتذكر كيف سقطت في الرميات الماضية، وربما لم تكن العصا والإبرة واعيتين بما تفعلانه، ولكن هناك شيء ما يتذكر،

(1) Ibid.

وشيء ما يبدو أنه يوجِّه العصا والإبرة. فالطفل يعترض حدسياً على فكرة أن بإمكاننا أن نلقم الصدفة المحض لوعاء في نهاية آلة معالجة منطقية والحصول على قانون متماسك خارج قناة في النهاية الأخرى. والطفل محق في ذلك. لأن المنطق هو تجريد في تجريد، فهو لا يفعل أي شيء، ولا يستطيع أن يقدم عامل السيطرة في الأحداث المسيطر عليها بشكل واضح. ولكن إذا كانت السيطرة لا تكمن في العملة والعصا والإبرة، إذن، أين تكمن؟

أحد القلائل الذين عالجوا هذا السؤال منطقياً هو الفيلسوف الرياضي الألماني كارل مارب (1916). في دراسته الشاملة للاحتمالية وتناقضاتها استنتج أخيراً بأن الركن الأساسي لكل النظريات الصورية، وبديهية الانفصال، كان غير صحيح، وأنّ الجواب على لغز سبب وقوع الأحداث بشكل منسجم مع منطق الاحتمالية كان قد بحث في المجال النفسي، الذي لم يكن يعرفه. لقد أدرك مارب أن العملة ذاتها قد لا تكون لها ذاكرة، لكن الوحدة الكاملة لكل الأحداث التي هي جزء متلازم معها يجب، بمعنى ما، أن تمتلك ذاكرة. وبالمثل بالنسبة للعصا والإبرة، فقد لا تمتلكان وعياً، ولكنهما لا توجدان أو تتصرفان بشكل مستقل عن نظام يبدو أنه يمتلك وعياً كاملاً بما يحدث. كان هذا هو أبعد ما ذهب إليه مارب، وعلى أي حال، فإن علم النفس الكلاسيكي لم يقدم شيئاً لحل اللغز[1].

لم يقدم البحث الروحي في مرحلة مبكرة من هذا القرن مساعدة

---

(1) Ibid.

كبيرة، لأنه كان لا يزال بعيداً جداً عن مرحلة تعميم اكتشافاته التدريجية على المظاهر المتنوعة لموضوعه. إذن، لا شيء أقل من تعميم اكتشافات ساي إلى مدى جديد بالاعتبار يمكن أن يحل تناقضات الاحتمالية. وسيكون من الضروري، في الحقيقة، وصف كل الأحداث بكونها موضوعاً لتدرجات صاعدة من السيطرة الروحية، وربما كان وجود الكون نتيجة نهائية للمجرّب.

إن الملاحظ بوصفه رمزاً لكل عقل في الكون لا يمكن فصله مطلقاً عما يحدث، ليس في مختبرات فيزياء الكم فحسب، بل في كل الحوادث. وتقودنا نظرية الملاحظة في فيزياء الكم إلى التسليم بدور الملاحظ في عملية القياس، وفي تحديد القيمة النهائية للأحداث الفيزيائية. وكما أشار بوم فإن المشاركة والانشباك لا يقتصر على الإنسان وإنما يشمل كل طاقم البحث بما فيه أدوات البحث ووسائله. هناك وحدة كونية مترابطة يسهم كل جزء فيها في تحديد الأحداث. ومن هنا، فإن الاحتمالية هي عملية منطقية تتحدد نتائجها العملية وفقاً للارتباط الدقيق بين الذهن والعالم. لأنه لما كان الاحتمال عملية منطقية فهو لا وجود له من دون ملاحظ (وعي) يقدّره، وهذا الوعي هو جزء من كل (النظام الكوني)، ولذلك فالقيمة الاحتمالية تتحدد وفقاً لهذا الاحتمال، أو نقول: إن النظام الكوني الكلي هو الذي يقوم بتحديدها بانسجام مع الكل. وهذا هو السبب الذي يجعل الأحداث الخارجية تجري بانسجام مع منطق الاحتمال.

وعلى الرغم من أنه قد لا يكون صحيحاً بشكل دقيق الاعتقاد بموجب ملاحظ خاص (أو مجرب) يجعل الأحداث تقع بطريقة معينة

(أو يجعل العصا أو الإبرة تسقط بطريقة معينة عن طريق التحريك النفسي PK)، لكن، مع ذلك، ما دام الملاحظ الفردي مقيد بعضويته في نظام عقلي شامل، فهو لا يستطيع، وبنفس المأخذ، أن يعفي نفسه من المشاركة المؤثرة في كل مكان يوجد فيه.

لذلك إذا تصورنا تجربة تكون فيها العملات، والعصي، أو الإبر، (أو كرات البليارد في آلة الخلط، وجزئيات في محلول، أو جسيمات الغاز في حجرة الفقاعات، نسلم بها كأمثلة تقليدية)، محجوبة، بطريقة ما، عن كل الملاحظين وكل تأثير عقلي، فسنكتشف، طبقاً لفرضيتنا، أنّ قوانين الاحتمالية ستختفي، لأنها لا تعمل بذاتها. وفي غياب الملاحظ، فستحكم الصدفة المحض غير المحددة، الصدفة المتحررة بواسطة قوانين الصدفة، الصدفة التي لا تنتج أي نوع من النظام.

التجربة الفكرية هذه هي، في أحسن الأحوال، نوع من الأسطورة. لكنها معقولة أكثر من الفرضية التي تذهب إلى أن مفتاح الكون يكمن في الأحداث الذرية التي تختفي فيها السببية، مثل قطة كيشاير (Cheshire Cat) وأن احتمالية مجردة وعقيمة معلقة في العدم توجه عمل العالَم. فهي تتجاوز الصعوبات بمنحها كل حدث فردي غير حي (العملة، العصا، الذرة) امتياز (وضرورة) تشكيل عقلها الخاص المسؤول عن سلوكها المستقبلي. وقد عاد الفيزيائي (هنري مارجينو 1952)، الذي حاول في بحوثه أن يربط بين اللا قانونية المسلم بها في العالم الصغير(المجهري) (macrocosm) والاطراد الغامض للعالم الكبير (macrocosm)، إلى التسليم بأن الإلكترون نفسه، بوصفه كياناً فردياً يقرر قيمة الملاحظة الفيزيائية، سيظهر في فعل القياس.

إن قبــول شــيء مـا مثـل عــالــم كبيـر مشـروط بســاي (Psi- Conditioned macrocosm) كنمـوذج للأحداث في العالــم الصغير، يزودنا بأساس لفهم الطرق التي تعمل بواسطتها قوانين الطبيعة، وتكرارها الذي يحافظ على استمراريتها. كان المراقب عنصراً مهملاً من الناحية المنهجية في تاريخ العلم؛ لأنه فرض مستقل عما يلاحظه. أما الآن وقد نظر إليه في جانبه الإبداعي، ربما نتصور أنه يمارس سيطرة مؤثرة من خلال نوع ما من لاوعي جمعي (غير مختلط باللاوعي الجمعي ليونغ) تُمَحَّص فيه عوامل سلوكية فردية لا تحصى، متنوعة، ومرتبة تدريجياً في عوامل فعالة للأحداث ذات الكفة الراجحة على مستوى المجموعة. وربما كانت الحقائق في ميادين علم البيئة والتطور تستجيب لقرارات فردية (مشابهة لتلك التي لإلكترونات مارجينو) تغطي مستويات التربة السطحية. ولكن تلك القرارات في الوقت نفسه تكون موضوعاً لشروط حدية (تحديدية) مفروضة من مستويات أعلى[1].

السببية التراجعية

انتهى كل من سي دي برود (1967) وسي دبليو موندل (1964) إلى نتيجة مؤداها أن التنبؤ المسبق، مأخوذا بمعناه الحرفي باعتباره معرفة المستقبل، لم يكن مستحيلاً من الوجهة الواقعية فحسب، وإنما هو مستحيل منطقياً.

---

(1) Ibid.

يبدأ جون بيلوف بتأمل بعض الاعتراضات المنطقية المثارة ضد التنبؤ المسبق. على سبيل المثال: إذا كان الحدث لم يقع حتى الآن إذن، هو لايمكن أن تكون له تأثيرات، وبشكل أدق لا يمكن أن يكون موضوعاً للمعرفة. فربما من الممكن تصور شيء ما غير موجود، ولكن لايمكن أن يكون معروفاً بشكل تام. وأكثر من ذلك فنحن حتى إذا تجاوزنا هذه النقطة الواضحة فلكي يصبح الحدث المستقبلي سبباً لتنبؤي الحالي به فهو يجب أن يمارس تأثيراً تراجعياً في الزمن، وهذا ما لا يمكن التسليم به أو قبوله لثلاثة أسباب على الأقل، هي[1]:

1. لأن جزءاً من معنى كلمة سبب هو أن السبب يجب أن يسبق نتيجته، ولذلك فالسبب الذي يتلو نتيجته يؤدي إلى تناقض في المعنى.
2. وبجدية أكثر إذا تغاضينا عن دلالات الواقع وأثبتنا السببية التراجعية فإن هذا مساوٍ للتأكيد بأننا نستطيع تغيير الماضي. ولكن ما حدث فقد حدث. ولا يستطيع أحد أن يعمل شيئاً يمكن أن يغير من الحدث بطريقة ما بعد وقوعه. ولذلك فإن فكرة السببية التراجعية فكرة غامضة كلياً.
3. حتى إذا تمكنا بطريقة ما من تجاوز الاعتراضين السابقين وتواصلنا مع فكرة السببية التراجعية، سنكتشف أننا نحن

---

(1) Beloff J.: **BACKWARD CAUSATIO**, In: «Betty Shapin and Lisette Coly» (Ed): *THE PHILOSOPHY OF PARAPSYCHOLOGY* (PROCEEDINGS OF AN INTERNATIONAL CONFERENCE, HELD IN COPENHAGEN, DENMARK,AUGUST 25-27, 1976, *PARAPSYCHOLOGY FOUNDATIN*, INC., NEW YORK, N.Y.P.37.

أنفسنا مواجهون بالتناقض الآتي: إذا كان من الممكن التدخل في الماضي، إذن، نحن من حيث المبدأ، نستطيع أن نتدخل لمنع حادثة ميلادنا، ولكن في تلك الحال، من ذا الذي قد تدخل لمنع ذلك في المقام الأول؟ فنحن بذلك التدخل نكون قد ألغينا وجودنا!

إن الفكرة بأن الأحداث المستقبلية غير موجودة ولذلك لا يمكن أن يكون لها تأثير مدرك في الحاضر، هي الحالة موضوع تساؤلنا. وفي الحقيقة إنّ العديد من فلاسفة العلم المعاصرين، إن لم يكن أغلبهم، الذين كتبوا عن مشكلة الزمن قد تبنوا وجهة نظر واقعية أو موضوعية حول النظام الزمني. وأعني بذلك أنهم رفضوا أن يكون لمفردات الماضي والحاضر والمستقبل، أكثر من أساس ذاتي أو على الأقل أساس عقلي، إشارة إلى العلاقة بين الملاحظ والحدث المعني، مثل تعبيرات هنا وهناك. يجادل هؤلاء الفلاسفة بأنه في عالم غير مدرَك (mindless universe) ليس هناك لحظة خاصة في سلسلة الزمن تمتلك مرتبة متميزة عن أي لحظة أخرى. فكل حدث سيبقى مرتبطاً بكل حدث آخر بعلاقة سابق أو لاحق. ولكن لا أحد سيتخلص من السكون بوصفه تمثيلاً لـ (آن) فريد. بمعنى اللحظة التي وصل إليها العالم في سلسلة الزمن. فكل الأحداث ستكون موجودة معاً (co-exist) بالمعنى اللازمني الذي نتحدث فيه عن حقائق موجودة أو تكوِّن واقعاً.

ويستدرك جون بيلوف قائلاً: أنا لا أدعي أن وجهة النظر الواقعية عن الزمن صحيحة بالضرورة، أو أن مفهوم الآنية أو الراهنية كشيء ما فوقي (extra) يصل إليه الحدث عندما يحدث فعلاً، هو مفهوم ذو

معنى غير واضح. فأنا أذكر هذه الرؤية ببساطة لأوضح بأن المرء لا يستطيع أن يفترض قط، من دون دليل إضافي، بأن الأحداث المستقبلية هي أقل واقعية من الأحداث الماضية أو الحاضرة. وبالتأكيد فإن تلك الكونية التي تتعامل مع الكون كمتصل فردي ذي أربعة أبعاد كل شيء فيه يكون متمثلاً عن طريق خطة كلية حتمية معينة، لم تدرك تقسيم الكون إلى ماضٍ وحاضر ومستقبل.

دعنا نتفق إذن، بأنه ليس هناك اعتراضات قبلية لمعاملتنا الأحداث المستقبلية على أنها ذات نتائج سببية حقيقية. والسؤال الذي يتعين علينا تأمله هو ما إذا كان اتجاه هذه السببية يجب أن يكون ممتداً دائماً من السابق إلى اللاحق، وليس من اللاحق إلى السابق. دعنا ننظر مرة أخرى إلى الأسباب المقدمة لرفض التسليم بأي نوع من السببية التراجعية. أولاً، أنا لا أعتقد أن الاعتراض الفعلي يعوقنا دائما إلى حد بعيد، وربما كانت الحقيقة هي أن السبب يفهم دائماً في اللغة الاعتيادية بأنه يسبق نتيجته طالما كان هذا هو ما يحدث دائما في الخبرة الاعتيادية. ولكن تحت ظروف جديدة مفترضة يميل الاستخدام اللغوي إلى أن يصبح متكيفاً بشكل معقول؛ وإذا استطعنا أن نبين بأن هناك حالات خارقة يأتي فيها السبب بعد نتيجته فأنا متأكد تماماً بأننا سوف لا نمتنع عن رفضها بسبب قيود اللغة. وفي أسوإ الأحوال إننا قد نقوم بكتابة كلمة «سبب» في أقواس صغيرة، للإشارة إلى أننا بالأحرى نتعامل مع نوع خاص من السبب.

والإشكالية الأكبر هي ما إذا كان التسليم بالسببية التراجعية سيقودنا إلى مأزق منطقي. ويبدو ابتداء أن هذا يحيلنا بالفعل إلى إثبات أن

الماضي يمكن تغييره. وأتفق أن هذا عديم المعنى. ولكن على الرغم من أننا لا نستطيع أن نغير الماضي بالمعنى الذي نجعل فيه شيئاً ما يحدث هو في الحقيقة غير حادث أو على العكس، نمنع شيئاً ما من أن يكون قد حدث والذي هو في الحقيقة كان قد حدث، فلا يمنعنا ذلك من أن نتصور بأن ما يحدث في الماضي ربما لم يكن قد حدث أو ربما حدث بشكل مختلف لولا أحداث تالية معينة. قد نجد هذه الفرضية غريبة ولكنها بالتأكيد ليست غير منطقية. والحقيقة أن الوضع ليس مختلفاً من الناحية المنطقية إذا تأملنا المستقبل، فإذا كان ما قد حدث قد حدث إذن، وبشكل مشابه، فإن ما سوف يحدث سيحدث، وبهذا المعنى فإن المرء لا يستطيع أن يغير المستقبل أكثر من المرء الذي يستطيع أن يغير الماضي. ولكن طبعاً، نحن نعتقد حقاً بأن ما سوف يكون ربما يعتمد على ما نفعله الآن، وبهذا المعنى نستطيع أن نؤثر في الحدث المستقبلي، إن لم يؤدِ إلى معنى تغيير الحدث. إن المغالطة التي وقع فيها الفلاسفة السابقون الذي رفضوا السببية التراجعية نشأت من حقيقة أنهم فشلوا في ملاحظة تمييز برابر بين معنى تغيير الماضي ومعنى التأثير في الماضي. ومنطلق الفهم هو أن الماضي ربما لم يكن قد كان على ما يجب أن يكون عليه، وليس أنه كان بسبب فعل في الحاضر.

والآن نأتي إلى معالجة تناقض الإنسان الذي يعطل مولده بواسطة السببية التراجعية. المفروض هو أن الشخص الذي ولد بتاريخ معين يلزم منه أنه لا شيء يمكن أن يغير بعد ذلك هذه الحقيقة. ولكن لا يلزم من ذلك منطقياً أن مولده الذي كان قد حدث لم يكن يعزى إلى حدوث فعل ما لاحق. على سبيل المثال: إنّ الأم المسيحية التقية قد

تؤمن بأن طفلها لم يكن قد ولد لولا تعميدها له في زمن معين لاحق، أو قد يكون مثال ذلك وعداً قطعه عامل منجم على نفسه عندما حوصر في منجم بأنه سوف يذهب إلى الكنيسة كل يوم أحد إذا نجا من محنته، وبعد نجاته، فعل ذلك بالضبط. والآن فإننا قد نسخر من هؤلاء لسرعة تصديقهم بأنه لولا فعلهم الحالي لما نجوا من محنهم العصيبة، لكننا لا نستطيع أن نعيب عليهم منطقهم أو نقول عنهم إنهم متورطون في تناقض منطقي على الرغم من أنهم يعملون وفقاً لسببية تراجعية كان فيها الحدث المستقبلي تنفيذ الوعد أو النذر سبباً للنجاة الحالية. إن حقيقة عدم تمكننا من استخدام السببية التراجعية لمنع مولدنا ليس أكثر إشكالية من حقيقة أننا لا نستطيع منع أي حدث كان قد حدث.

إن الانتقاد الموجه إلى السببية التراجعية يشير إلى أن السببية هي بالأساس مفهوم عملي. ولذلك فإننا نقول: إنّ أ هي سبب لـ ب عندما نكون مقتنعين بأننا نستطيع أن نحدث ب عن طريق عمل فعل يتضمن أ. وعلى أي حال، إذا عرفنا أن ب حدثت بالفعل إذن، أي فعل نتخذه يتضمن أ سيكون غير ضروري (زائداً) طالما كنا حاصلين الآن على ب بصرف النظر عما إذا كنا فعلنا أ أو لم نفعل. وبالعكس، إذا كانت ب قد فشلت في أن تحدث في زمن مفترض، فإن أي فعل نتخذه يشتمل على أ هو إذن، لا طائل منه إلى حد بعيد طالما كان مصمماً لجعل ب تحدث في الزمن. ولذلك، فمن وجهة النظر العملية فإن أي مثال عن السببية التراجعية يجب أن يكون إما غير ضروري، أو لا طائل منه[1].

---

(1) Ibid., p.40 -41.

يقدم برايرِ مثالاً يوضح به أن السببية التراجعية لم تكن متجنبة للمهام العملية. افترض شخصاً كان يكتشف، عن طريق المحاولة والخطأ التامين، في كل مرة يتسلَّم فيها رسالة من خلال البريد كان يصفق بيديه، وعندما يفتح الظرف بعد ذلك يجد في داخله صكاً بشكل ثابت، وبالعكس إذا نسي أو فشل في أن يصفق بيديه فإنه لا يجد فيه صكا. وفي هذه الحالة يسأل برايرِ، كما نسأل نحن، أي أحكامنا الفلسفية تلزم من تصفيق اليدين؟ وإذا كان الأمر كذلك هل يستطيع أي منا أن يرفض صراحة أن تصفيق يدينا في لحظة سعيدة كان سبباً أو شرطاً ضرورياً لوضع الصك في الظرف في زمن سابق؟ والآن قد تقول عند هذه النقطة حسناً نفترض أن الظرف كان شفافاً، ماذا بعد ذلك؟ إن الرجل سوف يعرف حالما ينظر إلى الرسالة إما أن في داخلها صكاً، وفي هذه الحالة لا داعي للتصفيق بيديه، أو لم يكن فيها صك، وفي هذه الحالة لن يفيده أي مقدار من التصفيق! ومن هنا فبالتأكيد أنّ الارتباط السببي الذي اعتمدت مشروعيته على المعرفة أو الجهل بالهدف سيكون نوعاً من السببية غريباً جداً[1].

لكن تأمل (والكلام لـ برايرِ)، إن أي ارتباط سببي يجب أن يكون محدداً بشروط تحديدية معينة. وبالفعل كما أكد ديوكاس (1969) (Ducasse)، وفلاسفة آخرون، بأن السببية تتضمن بالفعل علاقة ثلاثية، إذ إنّ أ تسبب ب تحت الشروط س.[2] فعود الثقاب الحاد سيسبب

---

(1) Brier, Bob, **Precognition and the philosophy of science**: *An Essay on Backward Causation*. New York: Humanities Press, 1974.

(2) Ducasse T. C: **Theory of the Relation of causality to Precognition**, In:

الاشتعال ولكن لا يحدث الاشتعال إذا كان عود الثقاب رطباً أو كان السطح أملس. فليس مدهشاً أن تشكل ما نسميها الجوانب الإبستيمية للموقف شروطاً محددة تلزم عنها الأفعال البشرية. وهنا، فإن المقارنة مرة ثانية مع الأفعال المتجهة نحو المستقبل ربما تساعد على إيضاح هذه النقطة. لذلك إذا كنت أعرف بأنني سوف أقتل غداً، فسيستتبع ذلك منطقياً بأنه لاشيء أستطيع فعله اليوم يمكن أن يمنع قتلي، طالما كانت معرفة شيء ما تتضمن منطقياً أنها هي الواقع، لكن من المسلم به إنني لا أعرف عما إذا كنت سوف أقتل (فقد تتدخل ظروف متنوعة وغير متوقعة)، فمن المعقول تماماً بالنسبة لي أن أتخذ خطوات لتجنب وقوع القتل.

وبشكل مشابه إذا كانت الرسالة التي تسلمتها قد وصلت بظرف شفاف وعرفت أنه ليس بداخلها صك، فلا يمكن أن أسحر الشخص الذي أرسلها وأجعله يدخل الصك في الرسالة، لكن من المسلم به أن الظرف غير شفاف ولم أكن أعرف إن كان بداخله صك أم لا، فمن المعقول بالنسبة لي أن أصفق بيدي. فما يجعل تينك الحالتين تظهران مختلفتين هو أننا لا نعرف ما يقع في المستقبل، بينما نعرف عادة أو على الأقل نستطيع أن نكتشف بسهولة ما قد حدث في الماضي. ولكن هذا اختلاف تجريبي مثل الاختلاف بين الماضي والمستقبل، وطبعاً هناك العديد من مثل هذه الاختلافات التجريبية. وعلى كل حال، فإن

"Wheatley and Edge" (Ed): *Philosophical dimensions of Parapsychology,* P. 227- 231.

منطق الحالتين واحد، وهو الجانب المنطقي الذي يعنينا الآن. يستنتج بيلوف مما سبق أنه ليس هناك اعتراضات منطقية تجاه القول بأن أ هي سبب لـ ب، طالما كنا نعتقد بأن ب لم تكن قد حدثت لولا أ، بقطع النظر عما إذا كانت أ سابقة على ب أو كانت ب سابقة على أ.[1]

كما يرى هايوت أيج إن السببية التراجعية لا تستلزم فكرة تغيير الماضي، تماماً مثلما أن فكرة التغيير ليست ضرورية عندما نقول: إننا نؤثر في المستقبل. إن أفعالك الآن لا تغير حدثاً في المستقبل موجوداً مسبقاً، ولكننا بالأحرى نفكّر بمعايير مستقبلات محتملة، وإنك تأتي بمستقبل محتمل واحد ليس غير بدلاً من آخر، معتمداً على خيارك. بعبارة أخرى، إنك تؤثر في المستقبل بمعنى أن حدثاً مستقبلياً يرتبط بحدث في الحاضر لأجل إظهاره. وبطريقة مماثلة فإن التأثير في الماضي لا يعني تغيير حدث موجود مسبقاً وإنما يعني أنّ الحدث يعتمد على قيامك بعمل شيء ما الآن. وإذا كان هذا التحليل سليماً، فليس هناك شيء خاطئ منطقياً في السببية التراجعية - حدث حاضر يؤثر في حدث ماض أو حدث مستقبلي يؤثر في حدث حاضر - مهما تكن الفكرة غريبة. والسبب الآخر للظن بأن السببية التراجعية ممكنة منطقياً هو أنّ علماء فيزياء ميكانيكا الكم مثل ريتشارد فينمان (Richard Feynman) يفترضون جسيمات تعود إلى الوراء في الزمن. كما أنّ هيلموت شميدث (1976) قد استخدم ميكانيكا الكم ليفسر تجاربه في التحريك النفسي بأثر رجعي (Retroactive Ok). ومن

---

(1) Beloff J.: Op Cit. p.41.

الجلي أنّ بعض الفيزيائيين لا يـرون أنّ السببية التراجعية مستحيلة[1].

ناقشنا فيما سبق التساؤل عن السببية التراجعية بمصطلحات نظرية محض مستخدمين أمثلة مستوحاة من عالم الخيال. والآن أريد أن أتجه إلى حقائق البحوث الباراسيكولوجية وأتأمل علاقتها بهذا النطاق. من المعروف لدى الباراسيكولوجيين بشكل واسع أن الإدراك فوق الحسي مستقل جوهرياً عن الزمان والمكان والمادة، ولذلك عندما نستخدم قوانا فوق الحسية بدلاً من التعويل على وسائلنا الحسية وآليات الدماغ المرتبطة بها، فلا يوجد سبب حقيقي يمنعنا من أن نكون واعين بوقوع الأحداث في الماضي أو المستقبل كعلمنا بوقوع الأحداث الراهنة. تماماً كما لا يوجد سبب معقول يمنعنا من أن نصبح واعين بوقوع الأحداث في أماكن أو أحداث محجوبة عنا بسبب المادة. وعلى كل حال ففي حالة التحريك النفسي (Pk) كان قد تم العمل باستخدام أنظمة هدف (Target– Systems) واقعة في الجوار المباشر للوسيط ولم يبق إلا القليل جداً مما قد يسبب التجاوز المكاني والزماني المحتمل للظاهرة. ولذلك سيكون من الشاذ جداً أن تسلك طاقة التحريك النفسي بشكل مختلف في هذا الجانب عن الإدراك فوق الحسي، على افتراض أن الاثنين مرتبطان بقوة بحيث أن من المعتاد تصنيف الظاهرتين تحت مصطلح عام هو ساي. وعلى كل حال فإن المتاعب بطبيعة الحال، هي أنه من الصعب جداً إن لم يكن مستحيلاً أن نثبت بشكل لا لبس فيه بأن وجود تأثير (Pk) المتجه نحو المستقبل

---

(1) *Foundations of parapsychology*, p.355.

سيكون مشابهاً للإدراك فوق الحسي التنبؤي. وبينما في خبرة التنبؤ المسبق يسجل الوسيط تخمينه في زمن t_1 ومن ثم ينتظر إلى أن يقع الحدث الهدف (target event) في الزمن t_2، فإن التحريك النفسي(Pk) على العكس من ذلك، إذ ليس هناك طريقة موضوعية لتسجيل الجهد العقلي الملائم في زمن t_1، والذي يفترض أنه مسؤول عن حدوث الحدث الهدف في زمن t_2. والحقيقة إنّ التحريك النفسي (Pk) يكون معروفاً فقط عن طريق تأثيراته. ولايمكن أن يكون مشابهاً لأي نوع من الجهد الواعي للوسيط. وأكثر من ذلك فإنه حتى إذا بلغ المرء أقصى حد في الافتراض وافترض قتل الوسيط بين الزمن t_1 الذي مارس فيه التركيز لعمل تأثير (Pk) على المستقبل والزمن t_2 الذي لوحظ فيه التأثير، فإن المرء لا يستبعد إمكانية أن يكون التأثير يعزى إلى فعل تحريك نفسي معوق (delayed–action Pk)، أو حتى إنّ الوسيط الميت كان يمارس تأثير التحريك النفسي من ما وراء الحياة، المكان الذي يوجد فيه.

ربما نلاحظ بمرور الوقت أنّ مشكلة إثبات التحريك النفسي المتقدم مشابهة تماماً لمشكلة إثبات الإدراك فوق الحسي التراجعي، والمعروف بوصفه إدراكاً مرتداً (retrocognition) (معرفة الماضي)، ففي الحالة الأخيرة على الرغم من أن استجابة الوسيط يمكن أن تكون مسجلة قبل التحقق (verification)، فإن التحقق غير ممكن لولا وجود تسجيلات معينة في الحاضر. ومن هنا لا يمكن أن يوجد اختبار تام للإدراك الاسترجاعي. ومن حسن الحظ أنه ليس هناك مثل هذا العائق المنطقي في طريقة إثبات التحريك النفسي المرتد (التراجعي) بشكل

تام، وهو ما أريد أن أتحدث عنه الآن. والطريقة التي يمكن عملها هي الآتي: بعض التأثير الفيزيائي يمكن أن يكون مسجلاً أوتوماتيكياً في زمن t_1، ولكن بطريقة سرية محفوظة حتى النهاية. وفي زمن t_2 يكون الوسيط مركزاً لمحاولة إنتاج هذا التأثير الفيزيائي الخاص أو ليحصل على نظام الهدف الخاص هذا، ومن ثم بل فقط من ثم تكون النتيجة المسجَّلة عكس التسجيل الأصلي في الزمن t_1، يعني أن الوسيط يؤثر بتحريك نفسي مرتد في التسجيل الذي كان قد سجل في الماضي. وهذه بشكل أساسي هي الطريقة المستخدمة من قبل هلموت شميدت في تجاربه الحديثة حول التحريك النفسي (Pk) بإزاحة زمنية. ولكن آخرين أيضاً كانوا يعملون على عناوين مشابهة وبشكل مستقل. فبالنسبة للاختبار الدقيق للتحريك النفسي يستخدم شميدت نظام هدف هو آلة معروفة بـ مولد الحدث العشوائي ولهذه الآلة إخراج ثنائي، مثال ذلك: عندما تعمل الآلة باستقلال فإن حدثين ممكنين سيقعان بتكرار متساوٍ تقريباً. ومهمة التحريك النفسي هو أن يبطل عشوائية الآلة ويجعلها تولد زيادة في رقم واحد أو آخر، بالاعتماد على تركيز اعتباطي. إن الميزة البارزة لتجارب شميدت هي نظام التغذية الاسترجاعية. وهذه يمكن أن تتخذ أشكالاً متنوعة، سمعية أو بصرية، على سبيل المثال: فيلم تسجيل ينتقل من جانب إلى جانب أو نغمة إيقاعية..الخ. والمبدأ في كل حالة هو أن التغذية الاسترجاعية مسيطر عليها عن طريق مولد الرقم العشوائي من حيث أن الزيادة في الإصابات أو المحاولات الناجحة ستحدث تغيراً في أحد الاتجاهين، بينما زيادة الأخطاء أو المحاولات غير الناجحة ستحدث تغيراً في الاتجاه المعاكس. إن

التغذية الاسترجاعية هذه ليست مصممة تماماً لجذب أو تقوية اهتمام الوسيط؛ فهي، طبقاً للنموذج الرياضي لـ ساي الذي يقدمه شميدت، جزء أساسي من العملية كلها. وهي بالفعل التغذية الاسترجاعية التي يقال عنها إنها تنشط مصدر ساي. وعلى أي حال قد يتشجَّع الوسيط ليركز انتباهه على التغذية الاسترجاعية ويحاول جعلها تتحرك في الاتجاه المرغوب فيه، وأن لا يزعج نفسه بمولد الرقم العشوائي الذي يقدمها بالفعل[1].

هذا ما يحدث في اختبار التحريك النفسي من النوع الخطي أو المتزامن، ولسحب هذا إلى التجريب على التحريك النفسي المرتد، فإن هناك تعديل واحد ضروري فقط. إن نتاج المولد العشوائي يكون محدداً هذه المرة عن طريق ذاكرة موثوقة تسجل عليها متتالية الأرقام، تبنى على أساس إنتاج سابق من الآلة. من هنا، فبدلاً من توليد متتالية حرة من الأرقام العشوائية عن طريق إطلاقها من مصدر لاتحديد كمي أو ضوضاء إلكترونية، فالآلة تكرر الآن فقط السلسلة المسجلة في ذلك الزمن السابق. وبقدر ما يتعلق الأمر بالوسيط فلا شيء قد تغير، فهو لا يحتاج أن يعرف بأن الوضع مختلف عما كان موجوداً في الحالة القياسية (standard case). وعلاوة على ذلك فلكي يكون الوسيط ناجحاً في الحصول على إصابة ذات مغزى تحت الشروط الجديدة، فمن الضروري بالنسبة له أن يؤثر في سلوك الآلة، ليس سلوكها

Schmidt, Helmut, *Pk Effect on prerecorded Targets.* J. A. S.P.R. 70, (1) 1976,p.267- 293.

الحالي، طالما هي الآن محتمة بشكل دقيق، بل على سلوكها الماضي الذي سجلت فيه متتالية الهدف الأصلية. بتعبير آخر، إن تحريكه النفسي هو الآن يعمل على شكل نشاط استرجاعي. وعلى الرغم من أن هذه التجارب التي سجلت قليلة جداً، فهي بداية للنظر فيما إذا كان التحريك النفسي بإزاحة زمنية حقيقة واقعة[1].

ريشارد براوتون (Richard Broughton) أحد تلاميذ بيلوف في جامعة أدنبره حاول في مشروعه حول خصائص النشاط الاسترجاعي للتحريك النفسي (Pk) أن يستبعد فكرة تأثير المجرب المزعوم، التي تذهب إلى أن المجرب نفسه، وليس الوسيط الظاهر، هو المصدر الحقيقي لساي المسؤول عن النتائج الإيجابية الملحوظة. فمن دون هذه الفرضية من الصعوبة أن نفسر لماذا يحصل بعض الباراسيكولوجيين على نتائج إيجابية مرة ومرتين في حين من الصعوبة على آخرين أن يعملوا كذلك. وبالفعل بدأ براوتون يتساءل عما إذا كانت نتائجه الإيجابية، التي حصل عليها هو نفسه سابقاً، عندما كان يعمل على مشروع أطروحته المصممة لإثبات التأثير الجانبي لنصف الكرة المخية في الإدراك فوق الحسي(ESP)، ربما لم تكن ناتجة من تأثير ساي المجرِّب هذا. ما يفعله في هذا المشروع الجديد هو أن يولد توقعاً معيناً في وسطائه يتعلق بنوع الإصابات التي ينتظرونها، وعلى نحو دقيق، إنهم قد يتوقعون العمل تحت أحد الشروط الذي ينجزون

Schmidt, Helmut, **A Logically Consistent Model of a World with Psi** (1) **Interaction.** In *Quantum Physics and Parapsychology. Parapsychology Foundation* Inc., 1975.

فيه مهمتهم في الإدراك فوق الحسي أفضل مما سيعملون تحت شرط آخر، بسبب تدخل بعض العناصر البشرية غير المحددة. ولكن من الناحية الواقعية لم يكن هناك اختلاف موضوعي بين الشرطين اللذين يعملون تحتهما، وفقط عندما يذهبون إلى الكومبيوتر لاستلام التسجيل المطبوع لإصاباتهم في نهاية التجربة، يخبرون ما هو شرط الإصابات العالية وما هو شرط الإصابات الواطئة، وتكون المهمة محددة عن طريق الكومبيوتر بشكل اعتباطي. وهذا يعني أنّ التوقع تولد في الوسيط، ليس في بداية التجربة، بل فقط في نهايتها. والفكرة في ذلك هي أنّ أي اختلاف ذي مغزى يوجد بعد ذلك بين تلك الفئتين الاعتباطيتين يجب أن يعزى إلى التحريك النفسي ذي النشاط الاسترجاعي للوسيط. بتعبير آخر، إن ما يتوقع الوسيط وجوده في زمن t_2 يجب أن يؤثر في مستوى الإصابات المسجلة في الزمن t_1. [1]

لم يكن التحريك النفسي فقط يعمل بنشاط استرجاعي. فإذا تبنينا بديهية شميدت التي تقول: بأن كل تفاعلات ساي تعتمد بشكل حاسم على التغذية الاسترجاعية، فإن الإدراك فوق الحسي يتضمن أيضاً تسبيباً تراجعياً، يبدأ من اللحظة التي تستلم فيها التغذية الاسترجاعية، إلى لحظة سابقة في الزمن تلك التي حدثت فيها الاستجابة. أيضاً، إن الإدراك المسبق، بناء على نموذج شميدت، لم يكن مثبتاً بسبب الحدث

---

(1) Broughton, Richard, **An Exploratory Study of Psi-based Experimenter and Subject Expectancy Effects**. (*Paper at 19th annual convention of the Parapsychological Association) see research in Parapsychology* 1976. Metuchen, N.J.: Scarecrow Press.

المتنبأ به، بل عن طريق تحقيق لاحق، سواء من قبل الوسيط نفسه أو المجرِّب، يحدثه الحدث المعني.

الحقيقة إن تجربة براوتون في الوقت الذي يعتبرها بيلوف مثالاً على التسبيب التراجعي، إلا أنها في الحقيقة لا تفسر التنبؤ بالمستقبل الذي أثار مشكلة التسبيب التراجعي. والحقيقة يبدو لنا أنها تفسر التنبؤ بالمستقبل بالتحريك النفسي، فإذا كانت التجربة تشير إلى إمكانية التأثير في حدث ماضٍ هو تسجيل الآلة عن طريق فعل حاضر يعبر عن رغبة، فإن فعل الرغبة هذا يمكن أن يتجه نحو المستقبل لإحداث فعل متوقع ومرغوب به من قبل الوسيط. فيصبح مضمون التنبؤ بالمستقبل هو أنّ الشخص يخمن هدفاً ثم يستخدم التحريك النفسي ليؤثر في المستقبل، فيأتي بالنتيجة المرغوب فيها، وفي هذه الحالة ليس هناك تسبيب تراجعي، بل تسبيب متقدم. لكن بقدر ما يبدو هذا الأسلوب الأخير معقولاً في تجربة تستخدم مولدات الحدث العشوائي، فإنه يفقد جاذبيته عندما يطبق على مواقف حياتية.

رأينا النهائي في الموضوع

الاعتراض الذي لا يمكن تجاوزه هو الاعتراض الذي قدمه سي دي برود، والمسمى بالاعتراض المنطقي. يتضمن معنى السببية إن السبب يسبق نتيجته، ومن الناحية المنطقية فإن الأولوية في الوجود للعلة وليس للمعلول، فإذا كان التنبؤ المسبق يعني أنّ النتيجة تسبق سببها فمعنى هذا إعطاءه الأولوية في الوجود للمعلول، وهذا هو التناقض المنطقي، وهو عندما نتصور حدوث المعلول قبل وجود علته.

لكننا يجب أن نلاحظ بدقة أنه ربما يراد بالنتيجة المقصودة في التنبؤ المسبق ليس نتيجة مادية وإنما نتيجة معرفية. وحينئذ نتساءل عما إذا كان سبق هذه النتيجة المعرفية على السبب يعني أولوية المعلول على العلة في الوجود.

تأمل المثال الآتي: عندما نسخن الحديد فإنه يتمدد، وفعل التسخين هنا بوصفه علة، سابق على فعل التمدد الذي هو المعلول، لكنني بعد ذلك تكون معرفتي بالنتيجة (التمدد) سابقة على فعل التسخين أسبقية الكلي على الجزئي. على سبيل المثال، أنا أعلم بأن الحديد يتمدد عند التسخين، ثم أقوم بتجربة أُسخن فيها الحديد بالفعل، فهنا تكون معرفتي دافعاً لي نحو التجربة الفعلية، وعند هذه اللحظة فقط عندما تكون معرفتي دافعاً للعمل، فإنها ستكون العلة لتسخين الحديد الذي سيرتبط بمعلول فعلي وهو التمدد، وهكذا دوما ينقلب ما كان سبباً في مرحلة معرفية ما إلى أن يكون نتيجة لنفس الفعل الذي كان نتيجة أيضاً (معرفة التمدد بالتسخين). ولكن على الرغم من أولوية النتيجة على السبب في المثال الأخير، لكنها أولوية معرفية (أبستمولوجية)، في حين تبقي أولوية العلة (التسخين) على المعلول (التمدد) أولوية وجودية.

واستنادا إلى ذلك فحصول صورة حادث ما في الذهن ثم وقوعه فعلاً بعد زمن قصير، لا يعني منح الأولوية الوجودية لهذه الصورة المسبقة. إن أولوية الصورة هنا هي أولوية معرفية، بتعبير آخر سبق النتيجة (الصورة) أسبقية معرفية، والصورة الذهنية هنا يجب أن تكون نتيجة تالية لسبب ما سابق بالوجود عليها هو الحادثة الفعلية،

لكن الحادثة الفعلية كانت غير موجودة، فكيف نشأت تلك الصورة الذهنية إذن؟ من أين جاءت هذه الصورة الذهنية؟ ولكن هل يشترط أن تكون الصورة الذهنية مسببة فعلاً ومباشرة عن الحادثة الفعلية التي تصورها؟ بالتأكيد لا يشترط دوماً أن تكون الصورة الذهنية مسببة عن الحدث الذي تمثله، فغالباً ما تكون الصورة الذهنية منقولة عن تصور لشخص آخر بناه على أساس الحادثة الفعلية نفسها أو على أساس تصور شخص آخر، وهكذا. أو قد يكون تصوره نتيجة استقراء خاص قام به فتوقع الحادثة فكون لها صورة في ذهنه.

لنركز على الشيء المهم هنا وهو لا يشترط في الصورة الذهنية أن تكون منعكسة مباشرة عن الشيء أو الحدث نفسه الذي تصوره، فقد تكتسب الصورة من عامل آخر ثالث أو رابع ...الخ. من هنا، فإن الإدراك المسبق لا يتضمن تناقضاً منطقياً، ولا يتضمن سببية تراجعية من الناحية الوجودية، بل السبق هنا سبق معرفي فقط. فإذا تصورنا وجود عقل كلي عالم بالأشياء حاضرها وماضيها ومستقبلها، فمن الممكن أن نتصور حل ذلك الأشكال بتصور الاتصال بالعقل الكلي في بعض الأحيان.

إذن، السببية التراجعية هنا تصور نسبي فقط، فهي ترتبط بالعلاقة بين الصورة الذهنية والحدث الفعلي من دون تصور عامل ثالث آخر، هو بمثابة الوسيط الذي نقل صورة الحدث الفعلي إلى ذهن المتنبئ. وهذه العلاقة هي علاقة معرفية.

ما هو هذا الوسيط الذي نقل صورة الحدث أو الشيء إلى الذهن؟ هل هو عقل إلهي، أم شيء آخر. لا أريد مناقشة توسط العقل الإلهي على الرغم من منطقية الافتراض. لكن وجود العقل الإلهي شيء

وافتراض توسطه المعرفي للعقل البشري شيء آخر. ولذلك فلنتجاوز هذا الفرض الميتافيزيقي ونركز على فرض علمي آخر، وهو: إن هذا الوسيط هو النظام الكلي للعالم، وهو ذو طابع عقلي.

يؤلف العالم نسيجاً متشابكاً لا نفاذ فيه، وقد قدمت فيزياء الكم والنظرية النسبية هذه الصورة المتكاملة للعالم، فالأحداث في هذا العالم لا انفصال بينها، وإنما هي متصلة على الرغم من التباعد المكاني والانفصال الزمني المنظور بينها. فالتأثيرات متزامنة بين ما يفترض أن يكون سبباً وما هو نتيجة، ولذلك ليس للسبب أي سبق زمني على النتيجة، فإذا بدأت بالأول أو بالثاني فالأمر سيان، ليس أحدهما سبباً للآخر وإنما يخضعان معا إلى تأثير شامل تفرضه طبيعة العالم المترابطة. ووفق هذه الوحدة بين ما هو عقلي ونفسي وبين نظام العالم يحدث مجال ساي الذي هو مجال تفاعل وتوحد المجالين النفسي والكوني، ومن مظاهر مجال ساي (المجال الموحد) هو الإدراك فوق الحسي وبضمنه معرفة المستقبل قبل حدوثه، وهو تفاعل لا يخضع لأي نمط من أنماط نقل الطاقة أو تحويلها، ولا يحدث وفق علاقات زمانية أو مكانية، وإنما يحدث وفقاً لعلاقات تزامنية، تبدو متناقضة عندما يحاول الوعي ترجمتها بلغة الواقع الاعتيادي. ولذلك فإن الوسط بين الوعي الفردي والحدث المستقبلي هو مجال ساي.

ولذلك يمكن تصور وجود التفاعل والاتصال بين العقل الإنساني ونظام العالم، على الرغم من أن العقل هو جزء من نظام العالم، وهذا التفاعل هو الذي يتيح عملية التنبؤ بالأحداث من دون ترتيب زمني تقليدي للسبب والنتيجة.

أعتقد أن هذا الحل أكثر منطقية من الحلول التي تنظر إلى السببية التراجعية باعتبارها تتضمن سبق النتيجة على سببها ومحاولة تبرير هذه الأسبقية فيما تقدم من أطروحات.

في الحقيقة إن الأمثلة المذكورة سابقاً من قبل بيلوف وبراير لا تدل على سببية تراجعية، فالمسألة ليست ذهنية فحسب، وإنما هي واقعية، والسؤال هو: هل هناك سببية تراجعية في الواقع؟ إن المثال القائم على النذور لا يدل على المطلوب، لسبب بسيط وهو أنّ عامل المنجم لم يقتنع بفعله هذا لولا إدراكه لوجود طرف ثالث بين الحادثة في المنجم وبين زيارة الكنيسة، وهو الذي يجعل مجرد نيته وقصده كافيين لإنقاذه بفعل قوة إلهية حاضرة. ولا يعزو نجاته من المأزق في وقت الحادثة نفسه إلى فعل الزيارة نفسه الذي لم ينجز بعد. وإذا كان فعل الزيارة ما زال حدثاً مستقبلياً فإن النية حدث سابق على عملية النجاة، ولذلك فالأمثلة السابقة تنسجم مع منطق السببية الاعتيادية، ولا تصلح مثالا واقعياً على صحة السببية التراجعية من الناحية المنطقية.

ولذلك فإن زيارة الكنيسة بعد النجاة ليس لها علاقة بحادثة النجاة نفسها وإنما هي ترتبط بالواقع النفسي للشخص الذي هو سابق على الزيارة، فسواء أنجز الوعد أو لم ينجزه فلا يؤثر ذلك في كونه قد نجا وانتهى الأمر، وبالفعل - كما رأى براير - إن فعل الزيارة نفسه يعتبر عملاً زائداً بالقياس إلى نجاته من الحادث الذي هو أمر وقع وانتهى، لكنه، أي فعل الزيارة، يعد أمراً ضرورياً من الناحية النفسية والعقائدية للشخص، وقد جاء تلبية لهذا النداء الداخلي للشخص وليس لتحقيق ما كان قد تحقق وانتهى. هذا هو التفسير الواقعي للأمر في رأينا.

ولذلك فالتحليل السابق ليس له علاقة بالسببية التراجعية. ولذلك لا يمكن القول إن تلك الحادثة هي مثال على سببية تراجعية زائدة عن الحاجة.

والأمر نفسه بالنسبة للتصفيق باليدين عند استلام الرسالة، فهو إذا كان يعرف أنّ في داخل الظرف صك، فتصفيقه زائد وليس له معنى، وإذا كان يعرف أنه لا يوجد في الظرف صك، فسواء صفق أو لم يصفق يبقى الواقع كما هو، إنه لا يوجد صك، ولا يستطيع أي مقدار من التصفيق أن يجعل الشخص الذي أرسل الرسالة يدخل فيها صكاً بعد أن وصلت الرسالة إلى صاحبها. لكن برابر يرى أنه إذا كان الشخص لا يعرف إن كان في الظرف صك أو لا، حينئذ من المعقول لديه أن يصفق بيديه. لكن حتى في هذه الحالة التي يجدها الكاتب معقولة لأنها قائمة على عدم العلم بالمستقبل، هي في رأينا، زائدة أيضاً ولا معنى لها، لأنه مع فرض عدم العلم بما في داخل الرسالة، فالعلم الإجمالي يمكن أن يحدد احتمالين هما: إما أن يوجد في داخلها صك أو لا، فإذا كان فيها صك بالفعل، فسواء صفق الشخص أو لم يصفق فالواقع يبقى كما هو، أما إذ لم يوجد فيها صك فمن المستحيل للتصفيق أن يخلق صكاً في الرسالة، ولا أن يؤثر تراجعياً في الزمن ليجعل المرسل يضع صكاً فيها.

وبالمثل إذا كنت أعلم (والعلم هنا يعني اليقين) بأنني سوف أقتل غداً، فأنا لا أستطيع أن أعمل أي شيء يغير هذه الحقيقة الحتمية. لكن إذا كنت لا أعلم إن كنت سوف أقتل أو لا، فمن المعقول بالنسبة لي أن أتخذ التدابير اللازمة لمنع حدوث قتلي. يدعي برابر أنّ منطق الحالتين السابقتين واحد. ونحن نختلف معه في هذه النقطة أيضاً. وعندنا،

إن منطق الحالتين مختلف تماماً، فالأولى تتعلق بحدوث حدث في الماضي، والمثال الثاني يتعلق بالمستقبل الذي لم يحدث بعد. فما حدث قد حدث وانتهى، أما ما سوف يحدث فلم يكن قد حدث بعد، فكيف القول بأن منطق الحالتين واحد. فالرسالة السابقة جاءت من الماضي فإذا كان قد وُضِعَ فيها صك، فلا أحد يستطيع أن يغيّر هذه الحقيقة، وإذا لم يوضع فيها صك فأي سحر لا يمكن أن يضع فيها صكاً. والشخص المستلم أمام احتمالين لا يجتمعان ولا يرتفعان وهما إما أن يكون فيها صك أو لا يكون فيها صك.

والحالة الثانية تتعلق بالمستقبل فإما أن يُقتَل هذا الشخص أو لا يُقتَل في الحالة التي لم تقع فيها المعرفة بأي من طرفي القضية الفصلية. فإذا حصلت المعرفة بالقتل فلا أحد يستطيع أن يغير هذه النتيجة، وإذا حصل العلم بعدم القتل أيضاً فلا أحد يستطيع أن يغير هذه الحقيقة. لكن إذا لم يحصل العلم بأي من طرفي القضية الفصلية، فالشخص المعني سيكون أمام احتمالين لا يجتمعان ولا يرتفعان (هما إما أن يقتل أو لا يقتل).

لاحظ، إنّ التشابه بين المثالين هو إن الشخصين أمام احتمالين لا ثالث لهما، الأول إما أن يكون في الرسالة صك أو لا يوجد، والثاني إما أن يُقتل غداً وإما أن لا يُقتل. لكن المثالين يختلفان في أنّ أحدهما يتعلق بالماضي، والثاني يتعلق بالمستقبل. والماضي قد حدث وانتهى فإذا كان المرسل لم يضع صكاً في الرسالة فهذا واقع لا يمكن تغييره بأي طريقة من الطرق، وكذلك في حالة وضعه للصك. أما المستقبل فلم يحدث بعد وبالتالي من الممكن أن يعتمد حدوثه، في جزء منه

على الأقل، على ما نفعله الآن، فما لم يحدث بعد يمكن تصور منعه أو مساعدته على الحدوث، ولذلك فإن عدم المعرفة فيما يتعلق بالمستقبل يساعدنا على اتخاذ خطوات وترتيبات تؤثر في أحداث المستقبل. لكن عدم المعرفة لا يساعدنا بأي شيء يمكن أن نتخذه لمنع ما كان قد حدث في الماضي، لأن ما حدث فقد حدث وانتهى ولا نستطيع أن نتدخل في أحداث الماضي سواء كنا سبباً في حدوثها أو لم نكن. لكن هذا الأمر شيء والقول بأن أحداث الماضي ما كان لها أن تحدث لولا أحداث تحدث الآن شيء آخر، لكن مع ذلك فهذا القول لا يمكن أن نفهم منه أي لون من السببية التراجعية. ولا يمكن أن نضفي عليه معنى أكثر من أن الماضي حدث متسقاً مع أحداث تحدث بعده بزمن (الحاضر). فيمكن القول: لولا العدالة الاجتماعية التي حققها محمد (ﷺ) لما كان للنبوة من مشروعية. وهنا لم نفعل سوى أننا اتخذنا من العدالة الاجتماعية للنبي دليلاً على صدق دعوته أو نبوته التي حدثت في الماضي، لكن هذا لا يستقيم مع سببية تراجعية، بل يمكن تفسيرها بالمنطق ذاته الذي فسرنا به السبق المعرفي للنتيجة على السببية. على الرغم من أن السبب الحقيقي وهو النبوة أو الدعوة الإلهية معلوم هنا، ولذلك فالاستدلال على صدق النبوة بالعدالة الاجتماعية هو استدلال بالمعلول على العلة، وليس استدلالا بالعلة على المعلول.

والحقيقة إن نقاشات براير، وبيلوف، وقعت في تناقضات مردها عدم التميز بين الجانب الوجودي والجانب المعرفي، ثم عدم التمييز في الجانب المعرفي بين الاستدلال بالمعلول على العلة والاستدلال بالعلة على المعلول، فوجدنا أمثلة يراد

منهـا مناقشـة السببية التراجعيـة وهـي ليست أمثلـة عليهـا إطلاقـاً.

ومن هنا، فالجهل أو العلم بالمستقبل لا يبرر الاعتقاد بالسببية التراجعية. وفي السياق ذاته لا يمكن الموافقة على النتيجة التي انتهى إليها جون بيلوف «بأن أ هي سبب لـ ب بقطع النظر عما إذا كانت أ سابقة على ب أو تالية عليها». وهذا الكلام غير واضح وبحاجة إلى تفصيل أكثر. ونحن نضع له تفسيرين، إما المقصود بالسابق واللاحق، السبق الوجودي واللحوق الوجودي وإما المقصود السبق المعرفي واللحوق المعرفي. وعلى افتراض التفسير الأول فهو غير ممكن منطقياً، فمن الناحية المنطقية إن العلة تسبق المعلول في الوجود، والمعلول لاحق على علته وجوداً. ولذلك فمن التناقض المنطقي القول بأن أ سبب لـ ب، وأنها تالية في الوجود على ب. بل أنّ القول إن أ سبب لـ ب يستلزم منطقيا أن تكون أ سابقة على ب.

وعلى افتراض التفسير الثاني وهو: إن المقصود السبق المعرفي واللحوق المعرفي، فإنه من الممكن معرفة النتيجة قبل معرفة السبب، ومن ثم يسير الاستدلال من المعلول (النتيجة) إلى العلة، وهذا أمر واقع في العلوم بل هو المنهج العام في المعرفة. ومن هنا إذا كانت أ سبباً لـ ب، فإن أ سابقة وجوداً على ب، لكننا عرفنا أولاً الظاهرة ب، ثم اهتدينا من خلالها إلى أ، فكانت ب سبباً في معرفة أ، على الرغم من أن أ سبب وجود ب أصلاً.

من ذلك نفهم بأن من المستحيل منطقياً أن تكون النتيجة سابقة بالوجود على علتها، وأنه من الجائز منطقياً وواقعياً أن تكون النتيجة (المعلول) سبباً في معرفة العلة. لكن هذه السببية ليست حقيقية وإنما

هي سببية ذهنية. وهذا اللون من الاستباق الذهني للمعلول على العلة لا يثبت لنا أي سببية تراجعية بالمعنى الذي يفترضه الإدراك المسبق. ولا يستقيم الإدراك المسبق الحقيقي لأحداث المستقبل إلا بتصور طرف ثالث، بشرط أن لا يكون طرفاً ذهنياً أو معرفياً، بل طرف وجودي عيني، هو مستوى الواقع الكوانتي الذي تحدثنا عنه في الفصول السابقة.

السببية التراجعية والتطور

السببية التراجعية هي إحدى الآليات التي يحدث بواسطتها التطور. وهذه الإمكانية معاكسة للفكر العلمي الشائع، ومن ضمنه النظرية التطورية، الذي لا يتضمن تسبيباً تراجعياً في رؤيته الخاصة. إن آلية التطور الأكثر قبولاً بشكل واسع هي الداروينية الجديدة (New–Darwinism). وتقرر هذه النظرية ما يأتي:

1. إن الأفراد الذين لديهم سمات وراثية تحولية تجعلهم أكثر ملاءمة للبقاء ويتكاثرون بشكل نزاع من أجل الوجود، وهم أكثر احتمالاً من الأفراد الأقل انسجاماً في نقل تلك السمات إلى الجيل اللاحق من خلال خلاياهم الأصلية.
2. بما إن الجيل اللاحق يكتسب سماته من أفراد الجيل السابق الأكثر ملاءمة وليس الأقل ملاءمة، فإن الأنواع تتطور في اتجاه تكيُّف أعلى مع البيئة.

وتختلف الداروينية الجديدة عن نظرية دارون في كونها تشتمل على (أ) التحوُّل، (ب) الملاءمة للتكاثر، وليس مجرد الملاءمة للبقاء. ولعلم الباحث فإنّ أول من طرح مفهوم كون الانتخاب الطبيعي

يشتمل على الملاءمة للتكاثر، فضلاً على الملاءمة للبقاء هو كارول ناش سنة 1944.

بعض العلماء يعتقدون أنّ التحول الصدفوي والانتخاب الطبيعي لا يكفيان لوصف الطبيعة القصدية والهادفة للتطور. وتقدم اللاماركية (Lamarckism)، أو وراثة الخصائص المكتسبة، إلى حد ما، آلية للتطور الهادف. اكتشف وليم ماكدوغال(1930- 1927 William McDougall) أنّ مقاومة الفئران البيضاء، التي دُربت لتتجنب مخرجاً مضيئاً يقدم لها صدمة كهربائية خفيفة لتختار الطريق غير المضيء خارج المتاهة المائية، تطلبت تدريجياً محاولات أقل في الأجيال اللاحقة لاكتساب هذه القابلية. ونجح راين (Rhine1971) في أن يعيد هذا الاكتشاف. فقدم كل من راين وماكدوغال ربما من دون أن يعلم أحدهما بالآخر نتائج إيجابية في تجاربهم بواسطة ساي[1].

وسلم البيولوجي الإنكليزي السير أليستر هاردي (1950) بأن التخاطر ربما كان عاملاً في تطور التركيبات التي تجعل أنواعاً أكثر قدرة على حمل سلوك جديد. وعندما يتعاون أعضاء من نوع معين عن طريق تخاطر متبادل ليُكيِّفوا سلوكاً جديداً (على سبيل المثال: عندما ترفع العصافير أغطية قناني الحليب للحصول على الحليب) تتأهَّب المجاميع الجينية لنمط سلوكي جديد يبقى مفضلاً للآخرين. ومن خلال الانتخاب الطبيعي لتلك السمات القابلة للتوريث، تصبح العصافير أكثر كفاءة على إزالة أغطية قناني الحليب.

---

(1) Nash, C.: *Parapsychology (the science of Psiology)*, p.242.

وفضلاً عن الانتخاب الطبيعي والتحول الصدفوي كما في آليات التطور، ربما كان ساي وسائل أساسية يحدث بواسطتها التطور وليس مجرد وسائل مساعدة كما في الأسلوب الذي قدمه هاردي. ربما يحصل التطور بصورة خارقة عن طريق إنجاز حاجة، وهدف موجه، وعن طريق الطبيعة الخارقة لساي. ويرى ناش (1963) إن ساي ربما يُمارَس كتحريك نفسي تراجعي (retro–Pk) من قبل أفراد أو أعضاء من كل الأنواع، لإنتاج تحولات في صالحها أولاً، ولجعل مجاميع الجينات خلال الانقسام المزدوج تنتج خصائص نوعية مفيدة ثانياً، ولتُحدِث مقاومة بين أفراد يمتلكون تلك التحولات ثالثاً. ليست ساي تحولاً صدفوياً سلبياً وانتخاباً طبيعياً كما في آليات التطور. على أي حال، إن التحول الصدفوي والانتخاب الطبيعي وحدهما ربما غير ملائمين لتفسير أعضاء مثل العين، ليست لها قيمة بقائية في مراحل تطورها المبكر. وكما في آلية العملية التطورية، ربما تقدم ساي إجابة بحثية طويلة حول التساؤل عن كيفية نشوء هذه الأعضاء. وفضلاً عن التحول والانتخاب الطبيعي، تشكل ساي آلية ثالثة للتطور.

إن التساؤل عما إذا كانت ساي ملكة تتطور لتصبح أكثر وضوحاً، أو ما إذا كانت متطورة أكثر في كائنات عضوية أدنى وقد نكصت في تطورها لتصبح أقل فاعلية في الإنسان، هو تساؤل جوهري. فإذا كان لساي قيمة إيجابية للبقاء، فمن المعقول الافتراض بأنها تتزايد في فعاليتها مع التطور. وعلى أي حال ربما كان الإدراك فوق الحسي ملكة للبروتبلازم الحي توقفت بسبب تطور الدماغ. إن الدماغ عضو لا يولد الوعي لكنه بالأحرى عضو ناقل ومحدد وموجه، وهذه

وجهة نظر تمتد إلى الوراء إلى الفيلسوف الألماني كانط الذي كتب بأن: «الجسم ليس سبباً لتفكيرنا، وعلى الرغم من أنه شرط أساسي لحيوانيتنا ووعينا الحسي، قد يصبح عائقا أمام حياة روحية نقية». ورأى الفيلسوف الفرنسي هنري برغسون (1914) بأن الدماغ عضو ترشيح يمنع الخبرات الزائدة في الوعي الراهن ويستبقي المعلومات الملائمة لحاجاتنا العملية الحاضرة.

كما كتب سيغموند فرويد 1933: إن التخاطر «ربما كان الطريقة الأصلية التي يفهم بها الأفراد أحدهم الآخر، وقد تنحّت إلى الوراء في مسار التطور الوراثي بسبب طريقة أفضل للاتصال بواسطة إشارات مدرَكة بالأعضاء الحسية». في السياق نفسه سَلَّم عالم النفس السويسري تيودور فلورنوي (Theodore Flournoy - 1899) بأن الأعضاء الحركية تطورت كخطوط من القوة أكثر تواصلاً بدلاً من التأثير الإشعاعي الذي تمتلكه الخلايا، وإن أفعال التحريك النفسي تمثل استعادة خاطفة لاستخدام تلك القوى البدائية للتأثير عن بعد. وعلى العكس مما سبق، افترض الرياضي الإنكليزي إيفور غراتون غوينس(Ivor Gratton–Guinness 1982) بأن القابليات الروحية تضاءلت بسبب قلة حاجة الإنسان إليها بتزايد سيطرته الفيزيائية على البيئة[1].

من دون شك، إن أحد الأسباب التي تجعل الإدراك المسبق يحدث مقاومة شديدة هو أنّ العديد من الناس يرونه يتقاطع مع أصل الاعتقاد

---

(1) Ibid. p242 -243.

بإرادة حرة. فإذا كان فعلنا المستقبلي يمكن أن يكون معروفاً، فإن هذا يخشى أن يزيف ادعاءنا بقدرتنا على تحديد أفعالنا عن طريق فعل تلقائي للإرادة. فيما يتعلق بالسببية التراجعية، هذا الخوف لا وجود له. لأنه عندما أختار أو أقرر تلقائياً على جهة ما من الفعل، فإن اختياري أو قراري يمكن أن يجعل لديك إدراكاً مسبقاً به قبل أسبوع، كما أنه يمكن أن يسبب تذكرك له بعد أسبوع. بالتأكيد نحن يجب أن نشعر بأن المستقبل ينفتح قبل أن ننتظر حدوثه، لكن ما إذا كان هذا الحدس يمكن تبريره فلسفياً، مسألة أترك الحكم فيها للقارئ. هناك تقييد واحد يجب أن نفرضه على الإدراك المسبق إذا أردنا أن نحتفظ بفكرة الإرادة الحرة. من الواضح أننا لا نستطيع أن نعرف مسبقاً أفعالنا المستقبلية، وفي الوقت نفسه، لا نقرر بناء عليها بحرية الوقت الذي تحدث فيه. لأن التقرير يستلزم حالة من اللاتحديد تنقضي عندما يتم اتخاذ القرار. لكننا إذا كنا نعرف مسبقاً ما سوف نفعله، فسوف يكون حديثنا عن تقريرنا التالي لما نفعله غامضاً. إن حصول إدراك مسبق تام بكل الأفعال المستقبلية للفرد، سيتضارب بالفعل مع حياة المرء الفعالة في نوع الطريقة التي تميز الوجود البشري.

لم يكن في الفيزياء الكلاسيكية مجال للإرادة الحرة؛ لأن كل حدث فيزيائي لاحق محدد تماماً بأحداث فيزيائية سابقة، لكن النظرية الكمية تسمح بممارسة الإرادة الحرة في تحديد المستقبل. كيف يمكن للإرادة الحرة إذن، أن تكون متفقة مع التنبؤ بالمستقبل؟ وإذا كان الحدث متنبأ به مسبقاً، كيف يمكن أن يكون متغيراً؟ ربما إن الجواب هو: إن الأحداث المتنبأ بها مسبقاً ليست محددة كلياً وربما تتبدل عن طريق

أفعال اعتراضية للإرادة الحرة بعد الإدراك السبقي لها. وينسجم مع هذه الفرضية اكتشاف أن إصابات الإدراك المسبق (التنبؤ بالمستقبل) أوطأ من إصابات الإدراك فوق الحسي المتزامن. فإذا أمكن التدخل في الإحداث المتنبأ بها مسبقاً، فسوف تكون متوقعة الحصول بتكرار أقل في أطول فترة فاصلة بين التنبؤ المسبق والحدث المتنبأ به. وهذا مؤيد تجريبياً باكتشاف أنّ الإدراك المسبق التلقائي يتناقص في تكراره على طول الزمن حتى الحدث المستقبلي. فإذا كانت الأحداث المتنبأ بها مسبقاً تقع بشكل أقل تكراراً فضلاً عن أنها في المستقبل، فكيف يمكن لأحداث وقعت منذ قرون في المستقبل أن يتم التنبؤ بها مسبقاً بشكل ناجح كتلك التي قام بها نوستراداموس؟ التفسير الممكن لذلك هو إن السببية العكسية تتحرك تراجعياً من أهداف مستقبلية وتعيد بناء مسارات مستقبلية للفعل كانت قد تبدلت عن طريق أفعال إرادة حرة، لتستأنف طريقها تدريجياً إلى تلك الأهداف.

وبينما تدفع السببية الأمامية الأحداث في أي من الاتجاهات الممكنة التي لا تحصى، فإن السببية التراجعية تسحب الأحداث نحو نتيجة نهائية خاصة أو هدف. والمثال على ذلك هو التحريك النفسي الاسترجاعي (Retro-Pk) الذي يحدد فيه الملاحظ الحدث الحاضر ليتلاءم مع حاجته[1].

---

(1) Ibid. p.241 -242.

الفصل الخامس

البعد الفلسفي لحضور الوعي

الحل الفلسفي لمشكلة تولد الفيزيائي من اللافيزيائي

في تقديمنا للأساس العلمي للنظرية الثنائية، انتهينا إلى التساؤل عن كيفية تولد الفيزيائي من اللافيزيائي، أو العكس!. والحال، إنّ هذا التساؤل لا يبرز من هذا الجانب فقط فهو يمتلك أساساً فلسفياً أيضاً.

أثارت الثنائية الديكارتية عدة صعوبات، الصعوبة الأولى هي أنه إذا كان العقل والجسم منفصلان، أو مختلفان أنطولوجياً، كيف يمكن أن يؤثر أحدهما في الآخر سببياً؟، والصعوبة الأخرى هي، إذا كان الجسم ممتداً مكانياً، وكان العقل جوهراً غير ممتد - كما تذهب نظرية ديكارت - وكانت الصور (images) ممتدة مكانياً، فكيف يحتوي العقل اللامكاني صوراً مكانية؟.

تشترط النظريات المادية، ونظرية التوازي أيضاً، التشابه النوعي في التأثير السببي. ولذلك تشترط السببية عاملين، الأول هو التلازم، لكن التلازم لا يثبت الترابط السببي في غياب درجة عالية وكافية من التشابه، وهذا هو العامل الثاني. ولذلك فإن فقدان عنصر التشابه بين العقل والجسم يمنع تصور تأثير أحدهما في الآخر.

يذهب البروفيسور سي، دي، برود إلى أنه من المؤكد عملياً أن السببية لا تعني، ببساطة، التلازم المتواصل، فإن وجود الحدث التالي

ليس دليلاً على وجود الحدث السابق. ولذلك فإن من المؤكد تقريباً أن التلازم في التغير بين أ و ب لا يدل دلالة كافية على وجود علاقة سببية مباشرة بين الاثنين (لكن من المحتمل أن يكون علامة كافية لعلاقة سببية مباشرة بين أ و ب أو لبضعة علاقات سببية توحِّد بشكل غير مباشر أ و ب خلال وسط من أحداث أخرى جـ، د،...الخ). ولا يرى برود أي مسوغ للاعتقاد بأن الخاصية الأخرى التي يجب إضافتها إلى شرط التلازم في التغيُّر هي درجة عالية من التشابه بين الإثنين. فلا أحد ينكر أن لعبة الداما (draughts) والإصابة ببرد الرأس مترابطان سببياً، على الرغم من أن الإثنين غير متشابهين. فإذا كان عدم تشابه لعبة (الداما) وبرد الرأس لا يمنع المرء من التسليم بالارتباط السببي بينهما، فلماذا إذن، عدم تشابه الإرادات والحركات الإرادية يمنع المرء من تسليم بالارتباط السببي بينهما؟ يريد برود أن يصل إلى أن المعيار الملائم للترابط السببي بحاجة إلى علاقة أخرى بين زوج الأحداث، إلى جانب التلازم في التغير، ولا يعتقد بأن هذه العلاقة الأخرى هي التشابه النوعي[1].

إن العلاقة الأخرى التي يفترضها برود هي أن الحدثين المترابطين سببياً يجب أن يشكلا كلاً جوهرياً فردياً، على سبيل المثال: إن كل الأحداث الفيزيائية مترابطة مكانياً، وتشكل كلاً ممتداً (العالم الفيزيائي)، وإن الأحداث العقلية، التي من المسلَّم به بشكل عام أنها مرتبطة بها سببياً، توجد دائماً في عقل فرد، فيكون العقل كلاً جوهرياً

(1) Broad, *the mind and it's place in nature. London,* 1980.

من نوع خاص أيضاً. ولهذا السبب يقال: إنه ليس هناك علاقات بين الأحداث الجسمية والأحداث العقلية على مثال العلاقات التي توحّد الأحداث الفيزيائية في أجزاء مختلفة من المكان نفسه، أو الأحداث العقلية في تاريخ العقل نفسه. ففي غياب مثل هذه العلاقات، وغياب فكرة ارتباط العقل والجسم في كل جوهري فردي، لا نستطيع أن نسلم بأن الأحداث الجسمية والعقلية يمكن أن تكون مترابطة سببياً الواحدة مع الأخرى[1].

وهكذا يتلاشى التناقض المفترض في تفاعل العقل والجسم سببياً، وحالما يدرك المرء أن علاقة السببية لا تشترط الانسجام الأنطولوجي أو التوالد الذاتي لشكل الأحداث كسبب ونتيجة. لكن عدم ضرورة شرط التشابه لا يعني أن السببية تتحدّد وفقاً لنظرية هيوم، من خلال تتابع وانتظام ظواهر الطبيعة[2]، أو أنها تتحدد فقط على الصعيد التجريبي بموجب الظروف التي يحصل ضمنها تغيران، الأول يحصل في لحظة معينة ويسمى السبب، ويحصل الآخر بعد ذلك مباشرة ويسمى النتيجة. ولا تتوقف علاقة السببية أيضاً على تحديدِ نوعية السبب والنتيجة مسبقاً، بل أن الخبرة هي التي يمكن أن تنبئنا عما يستطيع أنّ يحدثه السبب من نتيجة. فلا يوجد تناقض في القول: إن

(1) Ibid, p. 98.

(2) ينكر هيوم الضرورة في علاقة العلية، ويردها إلى تتابع الظواهر الذي يولد في الذهن عادة نفسية تجعله كلما حدث الأول يتهيأ آلياً إلى توقع حدوث الحدث الثاني.

الإرادة تسبب رفع ذراع المرء، وإن حرق الجلد يسبب الألم عادة[1].

فإذا قبلنا المقدمة التي تذهب إلى أن العلاقات السببية يمكن أن توجد فقط بين الأحداث التي تشكل أجزاء لكل جوهري فرد، فهل هناك من داع للإنكار بأن تكون الأحداث الجسمية والعقلية مترابطة سببياً؟ يرى برود أنه لا حاجة بنا لهذا الإنكار. وذلك بناءً على ما يأتي:

1. الحقيقة إن الكائن العضوي والعقل الذي يحييه لا يشكلان كلاً فيزيائياً، كما لا يشكلان كلاً عقلياً، بل هما نوعان من الكل الجوهري الذي نألفه. ولكن لا يتبع ذلك أن العقل وكيانه العضوي لا يشكلان كلاً جوهرياً من نوع ما، بل أنّ هناك وحدة جوهرية بين الإثنين يدعوها برود إحياء أحدهما للآخر. وإذا كان العقل يظهر للاستبطان فقط، في حين يظهر الجسم للإدراك مدعوماً بأكثر الطرق دقة في العلم، فإن هذا يبدو كافياً، كما يذهب برود، لجعل العقل وجسمه كلاً جوهرياً. وحتى الثنائي المتطرف مثل ديكارت افترض بأن العقل وجسمه يشكلان شبه جوهر. ويختلف برود مع الكثير من الفلاسفة الذين قالوا: إن العقل صورة لجسمه، ويرى بأن هذه اللغة ليست معقولة مادام العقل وجسمه يشكلان معاً وحدة جوهرية فردية[2].
2. يجب أن نسلم بأن العقول والأحداث العقلية تمتلك خصائص وعلاقات لا تكشف نفسها للاستبطان، وأن الأجسام

(1) Ducasse C. J.: op cite, p. 102.

(2) Broad, C. D, op cite, p. 99 -100.

والأحداث الجسمية تمتلك خصائص وعلاقات لا تكشف نفسها للإدراك والتجربة (الفيزيائية والكيميائية). وبفضل هذه الخصائص والعلاقات يتشكل كل جوهري فرد من النوع الضروري للتفاعل السببي. فإذا سلمنا بمقدمة النقاش فليس من حقنا أن نؤكد بأن العقل والجسم لا يمكن أن يتفاعلا، بل نؤكد فرضية أن الاستبطان والإدراك غير كافيين لإثبات ترابط أو تفاعل العقل والجسم[1].

3. ويؤكد صاحب نظرية التأثير المتبادل أن بعض الأحداث العقلية تتضمن، من بين شروطها الضرورية، أحداثاً جسمية معينة، كما أن بعض الأحداث الجسمية تتضمن، من بين شروطها الضرورية، أحداثاً عقلية معينة. فإذا كنت مشلولاً فإرادتي ربما لا تحرك ذراعي، وإذا كنت منوَّماً أو مخدَّراً فالجرح لا يحدث الإحساس بالألم. ومن هنا إذا كان السبب الكامل والنتيجة التامة في كل تفاعل، يتضمن كلاً من العامل الجسمي والعامل العقلي، فإن الإثنين مترابطان استناداً إلى حقيقة إنّ التركيبات العقلية تنتمي إلى عقل فرد، وإنّ التركيبات الجسمية تنتمي إلى جسم فرد، وإنّ ذلك العقل المعني يحيي هذا الجسم المعني. ولذلك فإن ضخامة الترابط كافية لتوكيد التفاعل السببي[2].

والحقيقة إنّ ضخامة الترابط لا تكفي لتأسيس التفاعل السببي ما

(1) Ibid, p. 100.

(2) Ibid, p. 100.

لم ينبن ذلك على نظرية واقعية في نشوء النفس والعقل. وقد ذكرنا في الفصل الأول نظرية جون أكلس التي افترضت أن التطور البيولوجي للوعي، بوصفه حقيقة لا خلاف عليها، يشترط ضرورة التفاعل السببي بين الوعي والدماغ، بل أنّ نظرية تطور الوعي والتركيب البيولوجي لا تستقيم من دون فرض ذلك التفاعل. لكن أكلس يفترض انبثاق الوعي أولاً، ثم التطور المبني على التأثير المتبادل، من دون أن يبيِّن كيفية ذلك الانبثاق.

لكن مثل هذه النظرية تأسست فلسفياً، في الفكر الإسلامي، على يد صدر المتألهين الشيرازي في اكتشافه للحركة الجوهرية التي تكمن في قلب المادة، فتنقلها إلى مستوى الوعي والعقل، ثم يحصل بعد ذلك التكامل التدريجي للعقل والمعقولات، (فهذه النظرية تعتبر النفس في البدء أمراً مادياً جسمانياً ثم هي بالتدريج تظفر بالكمال الجوهري وتصل إلى مرتبة الحس والخيال ثم إلى مرتبة العقل... وحسب هذه النظرية لا تكون النفس في البدء جوهراً مستقلاً عن البدن ولا الإدراكات العقلية أعراضاً وأوصافاً للنفس)[1].

ووفقاً لنظرية الشيرازي لا وجود للصعوبة التي أثارتها نظرية ديكارت، أي لا وجود لصعوبة افتراض التفاعل السببي بين الإثنين (العقل والدماغ) ما دام العقل مجرد تطور جوهري وتصاعد وجودي للمادة. وبالتالي فإن الاختلاف بينهما مجرد اختلاف كمي تطوري

---

(1) الطباطبائي، محمد حسين، أسس الفلسفة أو المذهب الواقعي، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثانية، الجزء الثاني، ص189.

وليس اختلافاً كيفياً، وهذا يعني أن كلاً من العقل والمادة ذو أساس وجودي واحد، ليست المادة طبعاً، بل مبدأ الكل وهو الله سبحانه وتعالى.

ولذلك فإن الروح درجة عليا من درجات تطور المادة وحركتها الجوهرية. وليس في هذا تشابهاً مع المادية الانبثاقية كما يتوهم للوهلة الأولى، فإن مصدر الجوهرية ليس المادة، بتعبير آخر، إنّ الحركة الجوهرية لم تكن تولداً ذاتياً عن المادة. فالحركة بصفة عامة هي عبارة عن انتقال تدريجي من القوة إلى الفعل، ومن الإمكان إلى الوجود. وتعلمنا الفلسفة الإسلامية أن الانتقال من القوة إلى الفعل، ومن الإمكان إلى الوجود لا يحصل ذاتياً، فالقوة لا تخلق الفعل ولا الإمكان يخلق الوجود، بل يحصل الانتقال من طرف إلى آخر في كلا التغيرين بعلل خارجية. فالحركة من القوة إلى الفعل تعبّر عن التغير من وجود إلى وجود أو من حال إلى حال، وهذا التغيّر الانتقالي يشترط أسباباً كافية له، فالبذرة لا تتغير تدريجياً إلى نبتة من تلقاء ذاتها، بل يتطلب ذلك توافر أسباب خارجية، مثل التربة الخصبة، وأشعة الشمس، والماء الكافي، وعندما تتحقق تلك الشروط تماماً تتغير البذرة تدريجياً حتى تبلغ تكاملها كنبتة أو شجرة. ويعبّر الانتقال من الإمكان المحض إلى الوجود عن تغير من اللاوجود إلى الوجود، فالإمكان في ذاته لا يخلق الوجود بل يحتاج إلى سبب يرجِّح الوجود على عدمه، فإذا ثبت المرجِّح حصل الترجيح بالضرورة، لكن إذا كان الترجيح حاصلاً والوجود كائن فهذا يفترض وجود المرجِّح ضرورةً. وهكذا الأمر بالنسبة للمادة، فهي مستعدة لتقبل الحركة الجوهرية من الخارج. وكأنه لدينا أولاً، المادة

ثم الحركة الجوهرية، ومن انبعاث الحركة الجوهرية داخل المادة حصل التطور التدريجي للمادة الذي انتهى بها إلى المستوى الروحي. وإن مصدر الروح أو العقل ليس المادة بل الحركة الجوهرية، كما أن الوجود ليس مصدره الإمكان بل مصدره الترجيح الذي نقل الإمكان إلى وجود، ومصدر الشجرة ليس البذرة في ذاتها بل مجموعة الأسباب التي غيرت البذرة إلى شجرة. ومصدر الحركة الجوهرية المحرِّك الذي يفترضه العقل بالضرورة، ومصدر الترجيح المرجِّح، ومصدر مجموعة الأسباب الطبيعية المسبِّب، وهذا المحرِّك والمرجِّح والمسبِّب هو الله سبحانه وتعالى. وهكذا تسلسل بنا البحث من المادة إلى الروح ومن العلم إلى الميتافيزيقا. ولما كانت الروح درجة من درجات تطور المادة وارتقاء حركتها الجوهرية، فليست هناك صعوبة في تصور تفاعلهما وتأثير أحدهما في الآخر.

وعلى الرغم من أن هذه النظرية، المذكورة أعلاه، هي أفضل بكثير من النظرية الأداتية لأفلاطون التي صورت علاقة النفس بالجسد علاقة السائق بالعربة، ومن نظرية ديكارت الحديثة التي صورتهما عالمين متناقضين وجودياً وألغت التفاعل السببي بينهما، أقول: إنها تثير بعض الصعوبات النظرية، هل تتضمن النظرية القول بأن المادة مفكِّرة، أو على الأقل أن كل مادة مستعدة للتفكير والتعقل؟ ولماذا انحصر التفكير إذن، كما يبدو، بالإنسان دون سائر الماديات؟ ربما تستطيع نظرية برغسون في الشعور أن تجيبنا على هذه الأسئلة المتعلقة بتطور الوعي وتصاعده في الإنسان وارتكاسه إلى غريزة في الحيوان وإلى أدنى من ذلك في النبات، ولا نريد أن نخوض في

هذا الموضوع الآن ونحيل إلى مصدره في كتاب برغسون (التطور الخالق).

نأتي الآن إلى مناقشة الصعوبة الأخرى، وهي كيف يحتوي العقل اللامكاني صوراً مكانية؟ قلنا: إن هذه الصعوبة أثارتها الثنائية الديكارتية التي نظرت إلى العقل بوصفه كياناً لا مكانياً. ولكن ما معنى كون الصور مكانية؟ لو تأملنا صورنا الذهنية عن الأشياء في العالم لوجدنا أن أجزاء كل صورة تقدم علاقات مكانية إلى الأجزاء الأخرى في الصورة نفسها، والصورة ككل تقدم علاقات مكانية للصور الأخرى، وأن الصورة التالية للضوء الدائري هي بذاتها دائرية.

قدم البروفيسور برايس نظرية جديدة في العقل، تذهب إلى أن العقل هو بذاته مكاني، بناء على ذلك، بأنه: مجموع الصور الممتدة في كائن بشري واحد. ولذلك فإن الكون الكوزمولوجي لا يتألف من عالم فيزيائي واحد، بل من عالم فيزيائي واحد (زمكان) والعديد من العوالم الخاصة، عقلية، وحسية، وإدراكية (زمكانية أيضاً). وتقدم الصور روابط سببية فقط، وليس روابط مكانية، للأحداث الفيزيائية، أي أحداث دماغية معينة. معنى ذلك أن امتداد الصور الذهنية ليس انعكاساً مباشراً للامتداد الفيزيائي الخارجي، بقدر ما هو انعكاس لعلميات عصبية دماغية، ولذلك فالصورة الذهنية الناتجة بفعل النشاط العصبي هي في ذاتها ممتدة. وفي هذه الحالة نحن نتعامل مع كون زمكاني مضاعف، ومن جهة أخرى، تقدم الصور علاقات سببية ومكانية ذات أبعاد

أعلى للموضوعات الفيزيائية، الحالـة التي نعيش فيها كوناً متعدد الأبعـاد[1].

وعلى الرغم من عدم قبولنا لبعض جوانب هذه النظرية، كما سنبيِّن ذلك فيما بعد، يذكر سمايثس فوائد هذه النظرية الجديدة بالقياس إلى النظرية الديكارتية كالآتي[2]:

1. إنها تحافظ على وحدة الكائن البشري، وتبرز أهمية العلوم العصبية، فالعقل هو جزء مكاني فوقي للكائن البشري.
2. إن العلاقة بين العقل والدماغ هي علاقة بين كيانين ممتدين، وهكذا تقدم النظرية الجديدة إمكانية استخدام الطرق الرياضية لمعالجة المشكلة، وتقترح تطويراً لفيزياء متعددة الأبعاد تتجاوز الهندسة المتعددة الأبعاد الحالية، فالنظرية إذن، معدة للاختبار التجريبي.
3. تخبرنا النظرية عن مكان العقل، وعن سبب عدم قدرتنا على ملاحظة عقول الناس الآخرين بشكل مباشر كملاحظتنا لعقلنا والموضوعات الفيزيائية الخارجية. وتفسر لنا النظرية كيفية ارتباط ملاحظتنا لحالاتنا العقلية، ومن ضمنها معطياتنا الحسية، بملاحظاتنا للموضوعات الفيزيائية، وبهذا فهي توضح كما يرى سمايثس واحدة من أكثر المشكلات صعوبة للفلاسفة المعاصرين.

---

(1) Smythies J. op cite, p. 156.

(2) Ibid, p. 156 -157.

وأوضحت النظرية الجديدة أحد التناقضات البارزة في الفلسفة، وهي ثغرة الزمن في الإدراك. أغلب العلماء قبلوا بشكل لاواعٍ، في حياتهم اليومية، النظرية الفلسفية للإدراك المعروفة بالواقعية الساذجة. واستناداً إليها فإن مجموع السطوح الملونة التي تقدم نفسها للخبرة المباشرة هي بالفعل الأشياء الفيزيائية ذاتها. والمعطيات الحسية الجسمية تؤلف الخبرة المباشرة للجسم الفيزيائي. هذه النظرية تتعارض مع الدليل في علم الأعصاب القائل بأن خبراتنا تعتمد جوهرياً على حالات الدماغ، وهناك دليل آخر في علم الأعصاب يبين أن معطياتنا الحسية، ومن ضمنها المعطيات الجسمية، لا يمكن أن تكون متماثلة مع الأشياء الخارجية، بل تتماثل فقط مع حالات الدماغ الخاصة. على سبيل المثال: إذا أبعدنا دماغ طفل وربطنا الأخير، بدلاً من دماغه، بحاسوب متقدم يقدم تحفيزاً مناسباً للأعصاب الحسية، فالطفل المعني سيعيش نوعاً مختلفاً من الحياة هو نوع الحياة الذي أنشأناه في البرنامج. فالمجالات الحسية في الوعي تكون تركيبات لجهاز الأعصاب وليس إدراكاً مباشراً للموضوعات الفيزيائية الخارجية. بمعنى آخر، إنّ الآليات الفسيولوجية للإدراك تعمل مثل التلفزيون وليس مثل التلسكوب[1].

ويدّعي سمايثس أن النظرية حلت الصعوبة الأخرى التي تثيرها الواقعية الساذجة والتي تذهب إلى أن ثغرة الزمن في الإدراك تعزى إلى السرعة النهائية للضوء. فإذا نظرت إلى سماء ليلة صافية أرى نقطة

---

(1) Ibid, p. 157.

ضعيفة متلألئة هي النجمة كما هي في الحس المشترك، هذا الحدث موصوف بشكل صحيح في القضية (أرى نجمة). ولكن هذه النقطة الضعيفة البريق هي ليست النجمة بالفعل، بل هي دالة على النجمة منذ ملايين السنين التي مضت. ولذلك فالنجمة الفيزيائية الحقيقية تتطلب مشاهدتها من الأرض (الآن) هبوطاً في الزمن ملايين السنين. ويذهب سمايثس إلى أن هذه الصعوبة تتلاشى إذا رفضنا الواقعية الساذجة ونظرنا إلى النقطة الضعيفة التلألؤ بوصفها تركيباً للجهاز العصبي. وهكذا يرفض سمايثس أي تشابه بين مجال الوعي ومجال العالم الفيزيائي[1].

والحقيقة نحن نرفض هذه النظرية بوصفها نظرية مغرقة بالمثالية والتصورية التي تقطع الصلة الموضوعية بين أفكارنا والعالم الخارجي، وهي تعبير عما يسمى بالمثالية الفسيولوجية. وإن تلك الصعوبات المزعومة التي تثيرها الواقعية الساذجة يمكن إيضاحها بتفسيرات أكثر واقعية من نظرية برايس وتعليلات سمايثس.

إن التسليم بهذه النظرية التي تجعل الصورة العقلية مجرد انعكاس للعمليات العصبية التي تجري في الدماغ يؤدي إلى نتيجة خطيرة وهي أن المعرفة ليست انعكاساً للواقع الموضوعي. ونحن نرى أن هذه النظرية مغرقة بالمثالية الذاتية، والحقيقة إنّ المعرفة التصورية والتصديقية هي انعكاس لواقع موضوعي، فالتصورات تعبّر عن صور أشياء خارجية، وتصوِّر التصديقات العلاقات الخارجية بين الأشياء أو الأحداث.

---

(1) Ibid, p. 157 -158.

ولا يقدم المثل المغرق بالخيال الذي قدمه سمايثس، أي دليل على أن الصور العقلية هي انعكاس للعمليات العصبية في الدماغ دون اعتبار للواقع الخارجي. فإذا كان سمايثس يفترض أنه ليس للطفل عقل غير جهاز الحاسوب، فإن الطفل لا يتعامل مع الواقع الخارجي، وإنما هو بمثابة حاسوب فقط، يعالج المعلومات الداخلة فيه مسبقاً. وليس هناك من وجه لمقارنته بالطفل الحقيقي الذي يتعامل مع الواقع الخارجي، وتكون الصور العقلية لديه انعكاسات خارجية تمر بالدماغ ثم العقل. ومن السهولة أن نتصور الفرق بين الإثنين إذا تصورنا معنى الحركات الإرادية في الطفل البشري التي تنزع إلى التعامل مع العالم الخارجي، في حين لا نستطيع أن نتحدث عن حركة إرادية للإنسان الآلي؛ لأنه لا يستطيع أن يتعامل مع الواقع بل يتعامل مع البرنامج الموجود في الحاسوب.

أما إذا كان سمايثس يفترض أن عقل الطفل هو غير جهاز الحاسوب والبرنامج، فيمكننا أن نتصور المسألة بطريقة أخرى، فسوف يعمل الطفل الآلي وفق علاقة ثلاثية هي: المعلومات (البرنامج)، الحاسوب، العقل. وهنا يصبح الحاسوب مجرد واسطة فعالة لتغذية عقل الطفل بالمعلومات. ويشبه هذا ما يفعله الطفل الحقيقي الذي يعمل دماغه كآلة عاكسة للعالم الخارجي، فهو يعمل أيضاً وفق علاقة ثلاثية لكنها مختلفة نوعياً وهي: الواقع، الدماغ، العقل. فالمعلومات (البرنامج) التي في الطفل الآلي تقابل الواقع بالنسبة للطفل الحقيقي، ويقابل الحاسوب الدماغ. وإذا كان عقل الطفل الآلي يصور المعلومات الموجودة في الحاسوب، فإن عقل الطفل الحقيقي لا يعكس عمل

الآلية العصبية في الدماغ دون اعتبار للواقع كما يفعل الطفل الآلي؛ لأنه هناك اختلاف بين الاثنين، إذ إن مصدر التحفيز بالنسبة إلى الطفل الآلي هو الحاسوب في حين أن مصدر التحفيز بالنسبة إلى الطفل الحقيقي هو الواقع الخارجي وليس الدماغ، ولذلك فإن عقل الطفل الحقيقي يعكس الواقع الذي ينفذ إليه عبر الدماغ. وليس في كل ذلك، على كلا التقديرين، أي دليل على أن العقل يعكس عمل النشاط العصبي فقط.

ولو كان عقل الإنسان يعكس الآلية العصبية فقط لبقيت صورة العصا المكسورة في الماء، مكسورة في الصورة العقلية أيضاً إلى الأبد، لكننا نرى أنه على الرغم من أن الآلية العصبية تعاملت مع عصا مكسورة فإن العقل يتعامل مع عصا مستقيمة، ويعزو الانكسار إلى عامل خارجي هو قانون انكسار الأشعة الضوئية، ولا نستطيع أن نقول: إن هذا القانون هو تعبير عن الآلية العصبية فقط. وكذلك الحال بالنسبة إلى ضوء النجمة البعيدة التي انفجرت منذ ملايين السنين، فإن ضوء النجمة الحالي هو ظاهرة واقعية تنبئنا عن النجمة قبل ملايين السينين. فالضوء ليس انعكاساً مباشراً عن نجمة حالية، لكن الضوء نفسه حقيقة واقعية وليس نتيجة للآلية العصبية، وعلى الرغم من أن العقل يتعامل مع النقطة الضوئية كحقيقة خارجية لكنه لا يعدها انعكاساً مباشراً عن نجمة حالية. فمن الممكن أن نتصور مدفعاً عملاقاً أطلق قذيفة وتفجر بعد ذلك بلحظات قبل أن تصل القذيفة إلى هدفها بزمن ما، فالقذيفة حقيقة واقعية على الرغم من أن مصدرها قد اختفى من الوجود، بل هي تعبّر عن مصدرها قبل فترة زمنية قصيرة أو طويلة.

والحقيقة إنّ للإدراك بعداً ميتافيزيقياً غفلت عنه تلك النظريات

المادية ومن ضمنها المثالية الفسيولوجية، ويتمثل هذا البُعد بالامتداد الهندسي للصورة العقلية، وهذا الامتداد الهندسي ليس انعكاساً للآلية العصبية لأنها قاصرة فيزيائياً عن استيعابه، والمكان الذي تمتد فيه الصور العقلية ليس كالمكان المادي بل هو ذلك البعد الميتافيزيقي للشخصية الإنسانية. بمعنى آخر، إنّ الصورة العقلية بخصائصها الهندسية من طول وعرض وعمق، هي ليست مادية، بل هي صورة مجردة عن المادة. وسيأتي تفصيل ذلك في الموضوع المقبل.

المستوى الفلسفي لاكتشاف بعد ساي

(أو الباراسيكولوجي)

هذا الموضوع هو جزء من علاقة الفلسفة بالعلم، وعندما نريد أن نحدد علاقة الباراسيكولوجي بالفلسفة فإنها لا تخرج عن ذلك الإطار. وبسبب تعويل الفلسفة على المعيارية المنطقية (الاستدلال المنطقي)، فإنه يمكن القول بأن الفلسفة تمنع الإنسان من أن يقول كلاماً أو تصريحاً بلا معنى. ويبدو أن المختص بالباراسيكولوجي، كما يقول جون بيلوف: (معرّض أكثر من غيره من علماء الاختصاصات الأخرى، للكلام من دون معنى، بتعبير آخر، معرَّض للتناقض المنطقي، ولذلك فهو بحاجة إلى خدمات الفيلسوف)[1].

يذهب الرأي التقليدي والمقبول بشكل واسع للفلسفة، إلى أن

---

(1) Belof J.: **Parapsychology and Philosophy,** In:«Wolman B.B» (Ed): *Handbook of Parapsychology,* Inc, U. S. A, 1977, P. 757.

وظيفتها الأساسية تقديم وجهة نظر خاصة عن العالم، أو على الأقل، تقديم أجوبة عن أسئلة عامة وشائعة وذات أهمية خاصة جداً. والحقيقة أن جُل النشاط الفلسفي هو من النوع النقدي والتحليلي، وفي رأينا، إن هذا شيء ثانوي بالنسبة إلى أهدافها البنائية والتركيبية[1].

إن الخطوتين السالفتين للنهج الفلسفي (النقدية والبنائية) زودتا العلم بالتصورات المهمة لتصحيح مساره الإبستمولوجي، من خلال مناقشة أسسه ومرتكزاته العقلانية «وقد أضاءت الأفكار الميتافيزيقية معالم الطريق أمام العلم منذ طاليس وحتى أينشتين»[2].

تظهر المشكلات الفلسفية عندما يكون هناك تعارض بين طرق مختلفة في النظر إلى مجموعة من الحقائق، وعندما لا يكون هناك أساس متفق عليه لتقرير الطريقة الصحيحة. وهذا هو سبب كون المشكلات الفلسفية التقليدية تقاوم الحل، بالرغم من أن المحاولات الجدّية لحلها حفظت الفلسفة بعيداً من الانهيار. ومن هذا المنطلق فإن علاقة الفلسفة بالعلوم ذات طبيعة أكثر جوهرية. فالتطورات التي تحدث في المعرفة العلمية غالباً ما تقدم صورة جديدة لمناقشة المسائل الفلسفية. ولما كان الباراسيكولوجي يتقاطع مع العلم الدقيق، والحس العام، فإنه سيخلق مشكلات فلسفية كبيرة.

تجاوزت الفلسفة الأوروبية، بصعوبة كبيرة، ما يتصل بالخارقية،

---

(1) Ibid. P. 758.

See also: Harris E. E.: **Science and Metaphysics**, In: «Wood E.R» (Ed): *The future of Metaphysics*, U. S. A, 1970, P. 202.

(2) Popper K.R.: *The logic of scientific discovery*, London, P. 63.

على العكس من الأنظمة الفلسفية في الهند التي ارتبطت برؤية صوفية بدلاً من العلم؛ ذلك لأن النظام العلمي المادي المغلق الذي قدمته العلوم التقليدية أسس هذا الجفاء بين العلم والروحانية، فكانت الخارقية تتمثل، في أوروبا، بالطبيعة المتعالية والجوانب الإعجازية للدين المسيحي[1].

وقد ظهر الباراسيكولوجي في نهاية القرن الثامن عشر في محيط تلك الرؤية المادية. والموقف الوحيد لرفض الحل المادي اتخذ من لدن الفلاسفة المثاليين. لكن محاولتهم وإن كانت تهدف إلى قلب المادية على رأسها وإيضاح الخاصية الميتافيزيقية الشاملة للعالم، لم تكن بهم حاجة كبيرة للاستشهاد بالخارقية لدعم موقفهم. الطريقة المخالفة لذلك اتخذت من قبل هنري سدجويك (H. Sidgwick) والذين تلوه في جمعية البحوث الروحية، وذلك باستخدام طرق العلوم الطبيعية وأساليبها لإثبات وجود الكيانات أو المبادئ اللافيزيائية ورفض المادية العلمية على أساسها أيضاً. وإذا فشل الباراسيكولوجي في تحقيق هدف سدجويك في جعل الظواهر الروحية حسنة السمعة بشكل نهائي، فهو على الأقل يؤمّن بقاءها كإشكالية لا يمكن تجاهلها. وتلك هي الفائدة الكبيرة التي يقدمها الباراسيكولوجي للفلسفة وفلسفة العالم الراهنة[2].

يثير الباراسيكولوجي مشكلات فلسفية عديدة، ويجعل البحث

(1) Belof J.: op cit. P. 759.

(2) Ibid. P. 759.

حيوياً تجاه البحث عن حلول للمشكلات الميتافيزيقية الكبرى. ويذهب هايوت أيج (Edge H). إلى أنه إذا سلمنا بوجود الساي فسوف تطرح كل المشكلات الفلسفية المهمة مرة أخرى على مائدة النقاش: أسئلة في الميتافيزيقا، والبقاء بعد الموت، والحرية، والحتمية، ومشكلة العقل - الجسم، والزمان والمكان والمعرفة المسبقة، وأسئلة في الإبستمولوجيا، وفي فلسفة التعليم، وفلسفة اللغة، وفلسفة العلم، والأخلاق أيضاً[1].

ويشير ديوكاس (Ducasse) إلى أنه حتى إذا استطاع العلم تفسير الساي، فسوف يحدث بالضرورة تغيير جذري في مفهومنا للمادة، وسوف لا نبقى ندعوها دائماً مادة فيزيائية[2].

وتأتي الأهمية الفلسفية للباراسيكولوجي من صعوبة ابتكار نظام مفاهيمي، أي نظام للأفكار التفسيرية، يجعل الحقائق معقولة، فالحقائق المكتشفة يبدو أنها غير منسجمة في كل مكان، وهذا ما نعنيه بتسميتها خارقة. هذه الكلمة (خارقة) سوف لا نحتاج إليها دائماً إذا كان هناك نظام مقبول للأفكار التفسيرية يجعل الحقائق معقولة. وإنّ مهمة ابتكار نظام تصوري ملائم هي بالتأكيد واحدة من المهام التي يضطلع بها الفلاسفة. فكما كان نوع من الثورة المفهومية ضرورياً في تقدم العلم السابق - عندما وجدت ظواهر تتعارض مع نظام بطليموس وأرسطو أدت إلى نظام كوبرنيكوس، وكذلك الحال في التحولات من

---

(1) Wheatley J. and Edge H.: *Philosophical dimensions of Parapsychology*, U. S. A, 1976, P. 7.

(2) Ibid. P. 7.

فيزياء نيوتن الميكانيكية إلى فيزياء النسبية - كذلك نحن بحاجة إلى شيء من هذا القبيل بصدد الباراسيكولوجي.

إن ما هو مطلوب فلسفياً للباراسيكولوجي أولاً، مجموعة من المفاهيم توحِّد الوقائع الخارقة ذاتها، أي ما يسمى بفلسفة عمل للبحث الروحي ذاته وهذه هي المرحلة الأولى، وثانياً، والأكثر صعوبة مجموعة شاملة من المفاهيم توحِّد الحقل الخارقي كله بسائر معرفتنا، وتربطه بشكل معقول بما تعلمناه من العلوم الأساسية ومن الخبرة والملاحظة اليومية. وعندما يتم إنجاز هذه المرحلة من التوحيد المفاهيمي، فإن كلمات (خارق)، و(فوق عادي) سوف تكون غير ضرورية[1]. وإذا نجح الباراسيكولوجيون في تقديم أساس واقعي لحقل دراستهم، فإنهم لم يقدموا نظرية ملائمة تجمع تلك الحقائق في وحدة تصورية. (في حين حصل العكس تماماً بالنسبة للعلاج النفسي (Psychotherapy)[2]، فقد حظي بنظرية تجمع وقائعه بالرغم من افتقاره إلى العديد من الجوانب الموضوعية أو الواقعية.

ورفض موندل (Mundle) النظرية الثنائية، واللاوعي الجمعي، والمادية، ونظرية ديونت عن الزمن، وانتهى إلى القول بأن الباراسيكولوجيين يجب أن يوجهوا عنايتهم في الوقت الراهن إلى البحث في الوقائع الغريبة (Strange Facts) من دون قلق حول النظرية

---

(1) Price H.H.: **Human nature,** In:«Ludwig» (Ed): *Philosophy and Parapsychology,* U. S. A, 1976, P. 7.

(2) Scriven M.: **The frontiers of psychology,** In «Weatley & Edge» (Ed): *Philosophical dimensions of parapsychology,* P.73.

التفسيرية، لأن مثل هذه النظرية ستبدو، للوهلة الأولى، غامضة، وقد لا تنسجم مع المبادئ الحديّة الأساسية للمعرفة التي طرحها برود، وقد يرتاب منها العلماء لأنها ذات سمة ميتافيزيقية وليست علمية[1].

ولقد تجاوزت بحوث الباراسيكولوجي حدود الفلسفة الأكاديمية وتناولت بالبحث المشكلة السيكوفيزيائية، أو مشكلة العقل - الجسم، التي ظلت حكراً على الفكر الفلسفي لمدة طويلة، فقد تساءل الباراسيكولوجي عما إذا كان هناك مستوى لافيزيائياً في الشخصية الإنسانية إلى جنب المستوى الفيزيائي لتفسيرها بشكل ملائم وحقيقي. ويذهب راين إلى أن الحل العلمي يمكن أن يقدم حلاً للمشكلة الفلسفية: (العقل - الجسم).

وفي بحوث باراسيكولوجية أخرى أتت الدراسات التجريبية بعلاقات داخلية فعّالة بين الوظيفة اللافيزيائية لساي والبيئة الفيزيائية التي يكون إثباته بها مهماً، إذ لا توجد عمليات فيزيائية ولا فيزيائية (في الشخصية الإنسانية) فحسب، بل ثبت أن هناك تفاعلاً بينهما. كما أن ظهور عامل ساي من خلال التأثير الفيزيائي (PK)، والتسجيلات في الإدراك فوق الحسي جعل من الضروري الافتراض أن هناك تفاعلاً بين ساي والعمليات الفيزيائية. إن نتائج ساي هذه في إثبات التفاعل اللافيزيائي بين الذات والموضوع لم تبرهن على أي من الحلول الفلسفية، الواحدية أو الثنائية، التي كانت مقترحة بشكل تأملي. وبدلاً

---

(1) Mundle C. W. K.: *Strange Facts in search of a theory*, In: «Wheatley & Edge» (Ed): op cit. p. 96- 97.

من ذلك أشارت تلك النتائج إلى الاقترانية والتكاملية. فبالرغم من أن التناقض بين الفيزيائي واللافيزيائي مهم جداً ومليء بالمعنى بالنسبة لعلم النفس والمجالات المرتبطة به، إلا أنه لم ينظر إليه أكثر من كونه تناقضاً نسبياً، فهناك درجة من الوحدة السيكوفيزيائية مشار إليها عن طريق بيّنة التفاعل[1].

وتؤكد آراء أخرى الثنائية كنظرية أساسية في الباراسيكولوجي كما هو الحال عند جون بيلوف وعدد آخر من الباحثين في هذا المجال. وأستطيع القول: إنّ نظرية التفاعل بين الفيزيائي واللافيزيائي، التي تحدث عنها راين وغيره سابقاً، تؤكد الثنائية مقابل المادية. والنظرية الثنائية في الوقت الذي تثبت فيه العنصر اللافيزيائي في الشخصية الإنسانية لا تنكر وجود تفاعل مستمر بين الفيزيائي واللافيزيائي (العقل والمادة) لتحقيق التكامل الوجودي والنفسي للشخصية الإنسانية في علاقتها بالبيئة الخارجية.

وبالرغم من أن الباراسيكولوجي علم يجب أن يبتعد عن المشكلات الفلسفية، إلا أنه طرح مشكلات جديدة. فالمطلب الفلسفي فيما يتعلق بالبيّنة على المعرفة المسبقة (التنبؤ) يقدم إشكالاً مركباً لم يواجهه الفكر الإنساني من قبل. والحقيقة إنّ العديد من الإشكالات برزت بسبب المعرفة المسبقة، مثل تعارضه مع مبدأ السببية، وحرية الإرادة. والتي يفترض أن يجاب

(1) Rhine J. B. & Pratt. J. G.: *Parapsychology, Frontier Science of the mind,* spring field, U. S. A, p. 122- 123.

عليها عن طريق التحليل العقلي للمشكلات المطروحة[1].

ويبدو أن العديد من الصياغات الفلسفية النظرية التي بُنيت على التصورات القديمة للطبيعة الإنسانية ستعاد صياغتها في ضوء الحقائق الجديدة عن وجود العنصر اللافيزيائي في الشخصية الإنسانية. وهناك العديد من النتائج المتعلقة بالفكر الأخلاقي والسياسي والديني للإنسان ستنتج عن التصورات الجديدة لطبيعة الإنسان التي تقدمها الحقائق الجديدة. فالعلاقة بين الباراسيكولوجي والفلسفة تكمن في التبادل الفعال والتحفيز المتبادل بينهما على خط مستقبلي طويل وغير محدود[2].

الباراسيكولوجي بين الميتافيزيقا والرؤية المادية

يبدو أن التوفيق بين مفاهيم الباراسيكولوجي والميتافيزيقا أسهل كثيراً من إمكانية التوفيق بينه وبين المفاهيم المادية. فكلاهما يدرسان موضوعاً واحداً هو النفس الإنسانية وبوجهات نظر متقاربة بقدر تباعد الجوانب النظرية للباراسيكولوجي عن وجهة النظر المادية للحياة. وبالرغم من ذلك التشابه الموضوعي فإنهما يختلفان بالمنهج. فالميتافيزيقا تدرس النفس بطريقة تأملية مستفيدة في كثير من الأحيان من نتائج العلوم النفسية والسلوكية فضلاً عن العلوم الطبيعية الأخرى. وتركز عادة على الجانب الإدراكي للنفس لتنتهي إلى محاولة إثبات البعد الميتافيزيقي للإدراك في الكيان البشري. وتحاول الميتافيزيقا أن

(1) Ibid..p. 122 –123.

(2) Ibid. p. 124.

تثبت أن الإدراك يفترض مستوى من الوجود العقلي يعلو على المستوى المادي ويتجاوزه. وفي هذا المستوى الميتافيزيقي للإدراك تلتقي العديد من وجهات النظر المتعلقة بالباراسيكولوجي مع وجهة النظر الميتافيزيقية، ونستطيع أن نتصور من خلال ذلك وحدة موضوع تجمع الحقلين المعرفيين معاً. أما المنهج الذي يطبقه الباراسيكولوجي، كما ذكرنا سلفاً، فهو الطريقة التجريبية والإحصائية المعمول بها في العلوم الطبيعية الأخرى. وعند هذه النقطة يتشخص الاختلاف الطرائقي والمنهجي بين الباراسيكولوجي والميتافيزيقا. وفي ضوء هذا الاختلاف نستطيع أن نتصور إمكانية أن يكشف الباراسيكولوجي طريقاً جديداً للبحث الميتافيزيقي هو الطريق التجريبي والإحصائي، إذا اتخذنا من البحوث الباراسيكولوجية مقدمات للبحث الميتافيزيقي الموسع. وعلى الرغم من غموض موضوعات الباراسيكولوجي، إلا أن الطريقة التجريبية والاختبار الإحصائي نجحا في إثبات تأثيرات أو مدلولات تلك الموضوعات بصورة كافية قياساً إلى طرق إثبات الموضوعات الذرية والنووية في الفيزياء المعاصرة.

كان عدم استجابة ظواهر الباراسيكولوجي للتفسير الفيزيائي سبباً لاتخاذه دليلاً ضد المادية، فإذا كانت الرؤية المادية عن العالم صحيحة، فيجب أن يكون الباراسيكولوجي خاطئاً[1]. بمعنى آخر، إنّ إثبات الظواهر الباراسيكولوجية ينطوي على نفي الصفة المادية

---

(1) Edge H.: **Survival and other Philosophical questions**, In: «Edge H, Morris R. Palmer & Rush» (Ed) *foundations of parapsychology*, p. 340.

الشاملة للعالم. فإن التخاطر، والاستشفاف، والتنبؤ المسبق (معرفة المستقبل)، تعبّر عن قدرات مستقلة عن المادة، بدليل تعارضها التام والمطلق مع كل الخواص المادية للعالم والحياة.

وأكد رائد الباراسيكولوجيا الحديثة جي، بي، راين أن الظواهر الروحية ترفض الرؤية المادية، وأن ظواهر الباراسيكولوجي ليست ظواهر طبيعية، ولا يمكن تفسير هذه الظواهر فيزيائياً عن طريق قانون التربيع العكسي؛ لأن البعد أو المسافة غير مؤثرة في عمل قدرات ساي، بمعنى آخر، إنّ قوة ساي ليست نشاطاً يشبه الطاقة الفيزيائية، لذلك يجب افتراض نوع آخر من الطاقة لا يوجد في مسافة أو بعد مكاني محدد. ويضاف إلى هذا البرهان حقيقة أن التنبؤ المسبق (معرفة المستقبل بطريقة خارقة)، والإدراك المرتد (معرفة الماضي خارقياً) يفترضان أن الزمن غير مؤثر في عمل قوة ساي. ويمضي نقاش راين إلى التأكيد على أن الباراسيكولوجي يتعامل مع قوة لامادية. وأثبت بالدليل العلمي أن ظواهر التخاطر والتحريك النفسي (Pk) هي ظواهر حقيقية. ولذلك أثبت الباراسيكولوجي علمياً أن المادية الشائعة، بوصفها نظرية شاملة للكون، غير ملائمة لوصف العالم[1].

ينحصر إشكال (أو اعتراض) راين على المادية في مضمونين لها: المضمون الأول، هو أنه إذا لم توجد عقول لا توجد حرية اختيار، إذ لا يمكن ممارسة الحرية ضمن القانون الفيزيائي، والمضمون الثاني هو أن نتائج المادية تلغي إمكانية البقاء بعد الموت. فإذا لم يكن هناك عقل

(1) Ibid. p. 341.

موجود بصورة مستقلة عن الجسم، فلا تبدو هناك إمكانية للبقاء بعد الموت البيولوجي[1].

ويؤمل من الباراسيكولوجي أن يعيد إثبات نقيض كلا المضمونين السالفين بطريقة علمية، لتتوافر مقدمات علمية جديدة لإثبات حرية الاختبار وإمكانية البقاء بعد الموت (الخلود). وبالتالي سوف ينقل الباراسيكولوجي البحث الميتافيزيقي التقليدي نقلة نوعية إلى الأمام لم يشهد مثلها طوال تاريخ الفلسفة.

1 - النظريات الميتافيزيقية

(التفسير الفلسفي لظواهر ساي)

هل كان الميتافيزيقيون يستخدمون قضايا قبلية لإثبات موضوعات حقيقية، أم أن قضاياهم كانت زائفة كما يدعي الوضعيون حديثاً؟؟ أليس من المحتمل أن تكون النظريات الميتافيزيقية استباقاً للمستقبل كما حصل لبعض النظريات الهندسية؟

نحن نعرف أنه في خلال القرن التاسع عشر تم اشتقاق عدد من الهندسات اللاإقليدية، مثل هندسة ريمان وهندسة لوباتشفسكي. إذ تم اكتشافهما، كتأملات مجردة، بأسلوب استدلالي. ولم يكن هناك

(1) Ibid. p. 341.

طالب في الفيزياء يتخيل آنئذ أن تلك الهندسات تنطبق على العالم الفيزيائي بأي شكل من الأشكال. لكن في الثلاثين سنة الأولى من القرن العشرين ثبت أن هذه الهندسات (اللاإقليدية) تنطبق على العالم الفيزيائي. إذ أظهرت النظريات الفيزيائية الجديدة الحقائق التي كانت غير معروفة ولا متوقعة في ذلك الزمن عندما كانت الهندسة الإقليدية هي الهندسة الوحيدة السائدة. ولم تكن الحقائق الجديدة منسجمة مع نظام إقليدس الهندسي إطلاقاً. فهل يمكن أن تكون النظريات الميتافيزيقية مفيدة كالنظريات الهندسية؟ ربما يعطي بعض تلك النظريات تصوراً منسجماً مع خصائص الظواهر والقدرات الخارقة التي يدرسها العلم اليوم. فالنظريات الميتافيزيقية أنظمة استدلالية محضة وليس لتلك النظريات طريق ملائم إلى الحقائق التجريبية المعروفة في وقتها. ومن غير الممكن أيضاً أن تثبت أو ترفض بالدليل التجريبي ولذلك يعدها الوضعيون زائفة. وعندما نتأمل الحقائق الجديدة التي كشف عنها الباراسيكولوجي، فإن بعض تلك النظريات الميتافيزيقية بدأ يكتسب معنى جديداً مختلفاً، فربما من الممكن أن تقدم نظاماً تصورياً للحقائق الباراسيكولوجية التجريبية.

الحقيقة إنّ الالتقاء التصوري، وربما الموضوعي أيضاً، بين الباراسيكولوجي والميتافيزيقا يستند إلى حقيقة أن كليهما ينتمي إلى أبعاد واقعية أعمق من الإطار المادي وغير ملتزمة بشروطه الحسية. وكما تحاول الميتافيزيقا أن تبرهن على واقعها الموضوعي بطريقتها الخاصة في التفكير القائمة على الاستدلال العقلي ومجموعة من المقدمات الأولية والضرورية، فإن الباراسيكولوجي يصور أيضاً،

ولكن بطريقة تجريبية، واقعاً موضوعياً (إنسانياً) بعيداً عن إطار المادة وشروطها، وذلك بالتركيز على البعد الروحي للإنسان. ويتكامل البعدان الإنساني والميتافيزيقي لتصوير الحقيقة الموضوعية للوجود التي تحددت ملامحها وبقي الغموض يكتنف تفصيلاتها الدقيقة.

إن التكامل بين البعدين الميتافيزيقي للعالم والروحي للإنسان يقابله تكامل منجز على الصعيد العلمي بين البعد المادي للعالم والبعد الجسدي للإنسان. وكما أن فيزياء المادة يمكن أن تمد البعد الجسدي للإنسان بالقوانين والمفاهيم لتشكل تصوراً معقولاً له، تمد الميتافيزيقا أيضاً البعد الروحي للإنسان بالمنظومة التصورية اللازمة لميدانه الخاص.

والخطأ الفلسفي الذي انطوى عليه التصور المادي، هو بجعله البعد الميتافيزيقي نتيجة لازمة من استدلال خاطئ من البعد المادي للعالم، وجعله البعد الروحي والنفسي للإنسان متعلقاً تعلقاً ذاتياً بالبعد الجسدي والدماغي، بمعنى آخر، هو إفراز له وانبثاق عن نشاطه العصبي والكيميائي. وعوّل التصور المادي في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين على تطور العلوم الطبيعية في إنجاز ذلك التصور. ولكننا نرى المشكلة لاتزال قائمة إلى الآن، فلا الفيزياء ألغت البعد الميتافيزيقي للعالم ولا الفسيولوجيا أجابت عن مشكلات الإنسان النفسية والروحية ولا ألغت ذلك الميدان بالرد أو الحذف.

وإذا تم ضم البعد الروحي للإنسان إلى البعد الميتافيزيقي للعالم، وضم البعد الجسدي إلى البعد المادي له، تظهر لدينا قضيتان متقابلتان. هاتان القضيتان هما: البعد الميتافيزيقي للعالم ومن ضمنه

البعد الروحي للإنسان، وقضية البعد المادي للعالم والذي ينتمي إليه الجسم البشري. ولذلك فإن موضوع الباراسيكولوجي ينتمي إلى البعد الميتافيزيقي للعالم، ولأنه لا توجد قطيعة بين هذين البعدين، فالعالم المادي مستوى من الوجود يكمله الوجود الميتافيزيقي، أو إن الوجود الميتافيزيقي مرتبة وجودية أرقى من الوجود المادي، لذلك لا توجد قطيعة بين الباراسيكولوجي والعلم، لا سيما وأن العلم المعاصر تجاوز المفهوم المادي التقليدي، فلم تعد المادة شيئاً ثابتاً محتفظة بسيادة معنوية مطلقة على الوجود، وإنما هي مستوى من الوجود يتوقف على نوع الإدراك ودرجته والأدوات العلمية وطبيعتها.

نحو أساس فلسفي للإدراك فوق الحسي

1 ـ البعد الروحي في فلسفة ابن سينا

يقدم ابن سينا (370-428 هـ) تصوراً للقوى الخارقة يجمع فيه، بصورة منطقية، بين التعليل العلمي - النفسي، والتصور الديني للحياة الذي طرحه الإسلام. ويبني رؤيته في التعليل على تصوره لمفهوم الإنسان. يرى ابن سينا أن الإنسان يمتلك استعداداً فطرياً لبلوغ أقصى درجات الكمال الروحي، ويتحدد مفهوم الإنسان لديه وفق تلك الدرجات. والكمال الروحي هو الدرجة القصوى والمرتبة العليا التي تتحرك نحوها الإنسانية الحقيقية. وارتبط مفهوم النبوة بتلك الدرجة الروحية أيضاً، لذلك فإن النبوة ترتبط بالاستعداد الفطري لدى الإنسان،

لكن هذا الاستعداد مجرد إمكانية عارية لا قيمة لها إن لم تقترن بالفعل، والفعل هو أن يبلغ الإنسان الدرجة العليا في الكمال الروحي، وفي هذه الدرجة يتحدد الإنسان بمعناه الحقيقي الكامل. لذلك ليس كل إنسان لديه الاستعداد الفعلي للنبوة وإن كان كل إنسان لديه الاستعداد المحض (الفطري) لذلك، وأن الإنسان الذي يبلغ مستوى الكمال الروحي نادر الوجود وهذا هو النبي[1].

إن الذي يهم البحث من ذلك هو أن ماهية الإنسان ترتبط ببعده الروحي، ولهذا البعد مراتب ودرجات. ويتفاوت الناس في بلوغ درجات الكمال الروحي، فأعلى الدرجات هم الأنبياء يليهم الفلاسفة ثم عامة الناس. ووفق ذلك التفاوت في المستوى الروحي تتحدد درجة امتلاك الإنسان قدرات خارقة في الإدراك والتأثير الروحي. والجدير بالذكر أن ابن سينا لا يقصر تلك القابليات على الفضلاء بل تشمل هؤلاء والأشرار، ولكن مصدر انبثاقها في الفضلاء قواهم الروحية القدسية في حين الذي يسببها في الأشرار قوة شيطانية![2].

يؤمن ابن سينا بالظواهر الخارقة انطلاقاً من فهم عقلاني يوضحه النص التالي: «..إذا بلغك في علم الغيب أن عارفاً حدَّث في غيب فأصاب متقدماً ببشرى أو نذير فصدِّق ولا يتعسّرنَّ عليك الإيمان به

---

(1) ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، القسمان الثالث والرابع، دار المعارف بمصر، بلا تاريخ، ص850.

(2) المصدر نفسه، ص850.

فإن لذلك في مذهب الطبيعة أسباباً معلومة.»[1] ومصدر العقلانية أنه يعزو ذلك إلى أسباب تنتمي إلى طبيعة الإنسان والعالم، وهي الطبيعة النفسانية.

ويحدد الباراسيكولوجيون اليوم تقنيات محددة لإطلاق وتنمية القدرات النفسية الفائقة مثل التأمل والتركيز، والغانزفيلد أو العزل الحسي (Ganzfeld)، والتنويم المغناطيسي أو الإيحاء، وتحصل تلك القدرات على شكل أحلام أثناء النوم أو اليقظة ولاسيما ما يتعلق منها بالتنبؤ المسبق. ويطلق على تلك الحالات مصطلح الحالات المغيِّرة للوعي (Altered States of Consciousness). ويدخل ضمن تلك الحالات التجربة الصوفية بوصفها شكلاً من التأمل وتمريناً نفسياً حاداً ومؤثراً. إذن، يثبت الباراسيكولوجي، تجريبياً، أن تلك القدرات تحدث في النوم واليقظة وأثناء الغيبوبة أيضاً. وهذا مؤشر على ضرورة تخلص النفس من شواغل الجسد والعالم الخارجي. وفي هذا الإطار ينسجم رأي ابن سينا عندما يقول: «إذا كانت النفس تنال من علم الغيب في حالة المنام فلا مانع من أن يحصل ذلك النيل في حالة اليقظة، إلا إذا كان هناك سبب يمنعه مثل الانشغال بالمحسوسات. وإذا استمكنت النفس من الحس الباطن ووضعته تحت تصرفها وتجردت من الحواس عند ذلك ترتسم الصور التي تأتي من الحس الباطن في الحس المشترك

(1) رسائل الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا ضمن أسرار الحكمة المشرقية، تصحيح ميكائيل بن يحيى المهرني، طبع مدينة ليون المحروسة بمطبعة بريل المسيحية / 1889، الجزء الأول، النمط العاشر من أسرار الآيات، ص22.

ويدوم الارتسام ما دام الراسم والمرتسم موجودين...»[1] وكأن الإدراك فوق الحسي عند ابن سينا هو علاقة بين النفس والحس الباطن وهذه العلاقة لا تتضح بشكل إيجابي إلا إذا تخلصت النفس من انشغالها بالعالم الحسي، والنفس هنا ترادف الوعي في الباراسيكولوجي. وكأن ابن سينا يقول: إنّ الوعي لا يتسلم إدراكاً فوق حسي إلا إذا تغيرت علاقته بالعالم الخارجي، وعرفنا سابقاً أن الباراسيكولوجي أناط هذا العلاقة بالحالات المغيِّرة للوعي، التي تجعل علاقة الوعي بالعالم الحسي علاقة سلبية، في حين تكون علاقته بالمستوى الباطن إيجابية.

ولذلك يرى ابن سينا أن ارتسام الصور (المعلومات) في الحس المشترك (الوعي الاعتيادي) من الحس الباطن لا يحصل دائماً، وسبب ذلك هو وجود موانع، المانع الأول هو المانع الحسي الذي يشغل الوعي، بما يورده عليه من الصور الخارجية، عن قبول الصور من الحس الباطن فيمنعه عن التخيل، والمانع الثاني هو العقل الذي يشغل التخيل والتفكير عن التصرف في الحس المشترك (الوعي) عندما يتأمل في غير الصور المحسوسة، ويعني ابن سينا هنا عمليات الاستدلال العقلي. وهذان السببان هما اللذان يمنعان معرفة ما يقذفه الحس الباطن (ملكات الإدراك فوق الحسي) من معلومات إلى الحس المشترك (الوعي الاعتيادي). وهذا يشبه كثيراً الحديث في الباراسيكولوجي عن السبب في كوننا لا ندرك دائماً عن طريق التخاطر أو الاستشفاف أو غيرهما، بل ندرك في بعض الأحيان. ويبدو أن

(1) المصدر السابق نفسه،ص22.

فيلسوفنا قدّم الجواب قبل أن يصبح الباراسيكولوجي موضوعاً للعلم بمئات السنين. ويريد ابن سينا بذلك أن الشواغل الحسية إذا قلّت أمكن أن تجد النفس فرصة للاتصال بالعالم القدسي تخلص فيها عن اشتغال الخيال فيرتسم فيها شيء من الغيب على وجه كلي ويتأدى أثره إلى التخيل فيصور التخيل في الحس المشترك صورة جزئية مناسبة لذلك المرتسم الفعلي[1].

وهنا يتضح تصور ابن سينا أمام استفهامات عديدة كان يجب أن يضعها القارئ العزيز. الأول، أن ابن سينا بيَّن العلاقة بين الوعي والحس الباطن، لكنه لم يوضح من أي مصدر استقى الحس الباطن معلوماته التي زوَّد بها الوعي؟! وجواب ابن سينا لم يخرج عن الجوّ الديني الذي يعيشه وهو أن الحس الباطن يكتسب معلوماته عن العالم الخارجي بتوسط العقل الفعّال، والمعرفة الناتجة بالتالي هي معرفة إشراقية أو إلهامية. وفي هذه النقطة قد يفترق عن الباراسيكولوجي الذي يصور الإدراك فوق الحسي بأنه علاقة بين الذات والعالم الخارجي، ويصورها البعض بعلاقة بين المجال النفسي للإنسان والمجالات النفسية الأخرى في البيئة، أو بلغة ابن سينا، بين الحس الباطن والعالم الخارجي (المادي والنفسي).

ولكن مهلاً فإن هذا الافتراق ليس حاداً، فالحديث شائع في مجال الباراسيكولوجي عن المجالات المعلوماتية والنفسية والروحية، وعلى الرغم من أنه ليس هناك إثباتات تجريبية حاسمة لهذه المجالات، فلا

---

(1) المصدر السابق نفسه ص23.

يمكن رفضها من الوجهة النظرية ما دامت منسجمة مع عدد هائل من الظواهر التي لم تحظ بتفسير مادي إلى الآن. فما يدرينا لعلّ ما نسمّيه بالعقل الفعال، أو المجال القدسي هو مجال أدق من المجال الفيزيائي الذي تقيسه أدواتنا الحالية. وهذا الافتراض قابل للتصور في ضوء الحقيقة العلمية التي تصور الفرق بين المادة والمجالات الذرية ودون الذرية بدرجة التذبذب أو الطول الموجي. وهكذا يصبح الإنسان الذي بلغ درجة روحية عالية قادراً من الناحية النفسية على الاتصال بالمجالات الأخرى اللافيزيائية والتي تنعكس فيها أحداث العالم الفيزيائي بطريقة لا زمانية ولا مكانية؛ لأنها مجالات سالبة قياساً إلى المجال الفيزيائي، أو بالأحرى ينعكس فيها الترتيب الزمني، فما هو حاضر هناك يشكل مستقبل العالم المادي وينعكس مستقبل العالم المادي حضوراً في المجال السلبي، لذلك فالشخص الذي بلغ وعيه درجة اختراق المجال السلبي سوف يدرك مستقبل المجال المادي (العالم المادي).

ويرى ابن سينا بأنه ما دامت النفس غير مطبوعة في البدن وأنها منفصلة عنه، فلا نستبعد أن تكون لبعض النفوس ملكة يتجاوز تأثيرها البدن المتصلة به إلى سائر الأجسام الأخرى وهذا هو تأثير العقل على المادة (أو السايكوكينيسز).

وينتهي ابن سينا في نمطه العاشر من أسرار الآيات بنصيحة منهجية يقول فيها: «أن لا يجعلنا التكيّس والتبرّؤ من العامة أن ننكر كلّ شيء لأن ذلك ضرباً من العجز والطيش وليس الخرق في تكذيبك ما لم تستبن لك بعد جليته دون الخرق في تصديقك ما لم تقم بين يديك

بيّنته، بل عليك التريث وإن عجل استنكارك ما لم تتبرهن استحالته لك فالصواب لك أن تضع أمثال ذلك في مجال الإمكان ما لم يكن هناك برهان يرفضها، واعلم أن في الطبيعة عجائب وللقوى العالية الفعالة وللقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرائب».[1]

التفسير التطوري للعلاقة بين الروحي والمادي عند صدر الدين الشيرازي

تراجع التصور الديكارتي للإنسان إلى النظرية الثنائية الأفلاطونية؛ ذلك لأن ديكارت فصل فصلاً وجودياً بين النفس والجسم، وتصورهما جوهرين متناقضين. فالنفس جوهر مفكر غير ممتد، والجسم جوهر ممتد غير مفكر، وهذا عين الفصل الأفلاطوني الذي تصور العلاقة بين النفس والجسم مثل علاقة الرّبان بالسفينة. مما تعذر على الإثنين (أفلاطون وديكارت) تصور طبيعة العلاقة بين النفس والجسم بشكل معقول وواقعي.

ولذلك نجد أن ديكارت فشل في تصوير ذلك التفاعل بطريقة معقولة، فضلاً عن أن ديكارت وقع في خطأ برهاني وذلك في إثباته وجود النفس من خلال فعل من أفعالها هو التفكير، كما تشير مقولته الشهيرة «أنا أفكر إذن أنا موجود»، والطريف في الأمر أنّ هذا الخطأ كان قد حذّر منه الشيخ الرئيس ابن سينا قبل ذلك بعدة قرون، وانتقد

(1) المصدر السابق نفسه ص23.

تلك الطريقة في إثبات النفس التي اعتنقها ديكارت في مطلع العصر الحديث. ذلك أنّ ابن سينا كان يرى إن أول علم يحصل للنفس هو العلم بذاتها علماً حضورياً، إذ ليس من المعقول أن تدرك النفس أفعالها قبل أن تدرك ذاتها. ويتعين علينا لفهم طريقة ابن سينا أن نعرف الفرق بين العلم الحضوري والعلم الحصولي.

يميز فلاسفة الإسلام بين نوعين من العلم هما: العلم الحضوري، والعلم الحصولي[1]. يراد بالعلم الحضوري هو حضور ذات الشيء المعلوم في نفس العالِم. أما العلم الحصولي فيراد به الحصول على صورة ذهنية للشيء لدى النفس. وفرق آخر جوهري بين العلمين هو: إن العلم الحضوري ليس مجرداً من آثار الشيء المعلوم، بل أنّ الشيء المدرَك بالعلم الحضوري يبقى مصدراً للتأثيرات مثل الأشياء الخارجية، في حين تكون الصورة المدركة عن الشيء بالعلم الحصولي مجردة عن منشئية الآثار[2]. المثال النموذجي على العلم الحضوري هو إدراك النفس لذاتها ولأفعالها مثل التفكير والإدراك والإرادة واللذة والألم، وقواها أو وسائلها. ومثال العلم الحصولي هو إدراك الذهن لصورة الكرسي أو الشجرة أو الإنسان، أو تكوين صورة ذهنية عن مدركات العلم الحضوري نفسها مثل تكوين صورة ذهنية للنفس وأفعالها مثل التفكير والإدراك والإرادة والألم واللذة.

وطبقاً لنظرية العلم عند فلاسفة الإسلام فإن أول شيء مدرك

---

(1) أنظر: المظفر، الشيخ محمد رضا، المنطق، هامش الصفحة 11.

(2) أنظر: الطباطبائي، محمد حسين، أصول الفلسفة، الجزء الثاني، ص344-345.

للنفس مباشرة ومن دون وساطة، بل أنّ أول علم يحصل للنفس الإنسانية على الإطلاق هو علم حضوري أولي أو شهودي وهو إدراك النفس لذاتها مباشرة ومن دون وساطة؛ لأن كل فعل من أفعال الذات لم يدرك مستقلاً عن الأنا لكي يمكن أن ننتقل من إدراك الأثر إلى إدراك المؤثر، وإنما إدراك كل فعل من أفعال الأنا مرتبط وجودياً ومتعلق تعلقاً ذاتياً بإدراك الأنا لذاتها، ولذلك فإن إدراك الأنا سابق على إدراك أي فعل من أفعالها، وهذا هو معنى العلم الحضوري الأول الذي يتعلق بتطابق العالم والمعلوم أو العاقل والمعقول، أما إدراك النفس لأفعالها ووسائلها وقواها فهو علم حضوري ثانٍ، أي أنه حاضر للنفس ليس بشكل مستقل عن حضور الأنا ذاتها، بل هو متعلق بحضور الأنا، بمعنى آخر، إن النفس لا يمكن أن تتصور إدراكها لأفعالها وقواها من دون أن تكون مدركة لذاتها أولاً، ولو تصورنا غياب الأنا، فمن المستحيل تصور أي فعل من أفعالها. ولذلك فإن التجربة الذهنية الرائعة للفيلسوف الإسلامي ابن سينا والمسماة «الإنسان المعلق في الفضاء» كانت تهدف إلى إثبات هذا الغرض. وهي تتعارض تعارضاً تاما مع «الكوجيتو» الديكارتي الذي يثبت وجود الأنا من خلال فعل من أفعالها وهو التفكير. وهذا يثبت خطأ بعض الباحثين المسلمين والغربيين الذين ذهبوا إلى القول بالتطابق بين الدليلين السينوي والديكارتي. والحقيقة إن ابن سينا انتقد الدليل الديكارتي الذي يثبت وجود الأنا من فعل من أفعالها وخطّأه. يقول ابن سينا:

«ولعلك تقول: إنما أثبت ذاتي بوسط من فعلي، فيجب أن يكون لك فعل تثبته في الفرض المذكور، أو حركة أو غير ذلك، ففي اعتبارنا

الفرض المذكور جعلناك بمعزل من ذلك. وأما بحسب الأمر الأعم، فإن فعلك إن أثبته فعلاً مطلقاً فيجب أن تثبت به فاعلاً مطلقاً لا خاصاً، هو ذاتك بعينها: وإن أثبته فعلاً لك، فلم تثبت به ذاتك، بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك، فهو مثبت في الفهم قبله، ولا أقل من يكون معه، لا به. فذاتك مثبته لا به»[1].

ويعلّق المحقق الطوسي بأن ابن سينا يستبعد إثبات الأنا عن طريق فعل من أفعالها بوجهين أحدهما خاص والثاني عام:

- الوجه الأول (الخاص): إن فرض «الإنسان المعلق في الفضاء» يستبعد مقدماً كل فعل من أفعال النفس وكل حركة لها، لأن الإنسان في التجربة الذهنية المذكورة فرض غافل عن أفعاله، بالرغم من إدراكه ذاته.
- الوجه الثاني (العام): إذا أخذنا الفعل بمعناه العام المطلق الذي لا يختص بفاعله، فإن هذا يؤدي إلى إثبات فاعل مطلق عام غير معين، ولا يمكن أن يستدل الإنسان به على فاعل معين هو ذاته.

وإن أخذ هذا الفعل العام من حيث هو فعل الفاعل المعين، فالفاعل المعين يكون معلوماً قبله، ولا أقل من أن يكون معلوماً معه، فلا يمكن أن يستدل بذلك الفعل العام عليه. وبالجملة الاستدلال بالفعل على الفاعل استدلال ناقص، لا يتأدى إلى معرفة ذات الفاعل ما هو. فإذن، إثبات الإنسان نفسه بوساطة فعلها محال...[2].

(1) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، القسم الثاني، شرح نصير الدين الطوسي، ص348.

(2) المصدر نفسه، تعليق الطوسي، ص349.

سارت الفلسفات الغربية في طريقين أو أيديولوجيتين في النظر إلى النفس الإنسانية، فهي إما أحادية مادية، أو ثنائية مطلقة. والمزاج العام في الفكر الغربي اليوم هو مزاج مادي محض، وأحيانا قليلة جداً يكون متردداً بين المادية والروحية. والسبب الحقيقي في عدم وضوح الرؤية الغربية في طبيعة النفس الإنسانية هو العزوف العام عن البحث الميتافيزيقي والركون إلى العلوم المادية لتحديد طبيعة النفس الإنسانية وحل مشكلة علاقتها بالجسد. وبسبب النسبية التي تتمتع بها الحقائق العلمية لم يتم التوصل إلى تحديد واقعي لطبيعة النفس، وبقي البحث محصوراً في إطاره الفسيولوجي والسلوكي، ولم يتجاوزه لبحث المسألة بحثاً فلسفياً جدياً، ولاسيما بعد سيطرة النزعات التحليلية والوضعية على الساحة الثقافية في الغرب. والحقيقة إنّ مسألة تحديد طبيعة النفس وعلاقتها بالجسد لا تنهض بها العلوم الجزئية إن لم يرافقها البحث الفلسفي الدقيق، لا سيما وأن هذه المسألة من أمهات المسائل الفلسفية، وهي تعني الميدان الفلسفي أكثر مما تعني الميدان العلمي الدقيق.

لم يخرج الفلاسفة المسلمون الأوائل عن التصور الأرسطي، باستثناء ابن سينا الذي برهن على وجود النفس واستقلالها عن الجسم في برهان الإنسان المعلق في الفضاء الذي ذكرناه سابقاً، لكنه لم يستطع أن يقدم تعليلاً دقيقاً لعلاقتها بالجسم، لكن هذا الخروج المتطور جاء على يد الشيرازي، وهو نتيجة طبيعية لتطور الفكر.

قدم الشيرازي تصوراً واقعياً يأخذ بنظر الاعتبار العلاقة المتبادلة الملحوظة واقعياً بين النفس والجسم، ولا يستند إلى التأمل الروحاني

فقط. نظرية الشيرازي خرجت من رحم النظرية الأرسطية والسينوية للحركة والتطور. (فالحركة هي خروج من القوة إلى الفعل)[1]. لكن هذا الخروج بدل من أن يعطى مفهوماً خارجياً (تغير في الأعراض والصفات الخارجية فقط) أعطاه الشيرازي مفهوماً جوهرياً، وهو أن الشيء في سلم تطوره يتغير تغيراً جوهرياً، وبمعنى اكثر تحديداً فكما أنّ هناك حركة خارجية يتطور خلالها الشيء في صفاته وأعراضه، افترض الشيرازي حركة جوهرية في صميم الأشياء أو «المادة» تنقلها إلى مرحلة وجودية جديدة مختلفة جوهرياً عن سابقتها. فالمادة في حركة سيالة متقدمة دوماً هي عبارة عن انتقال تدريجي من القوة المحضة إلى الفعلية المحضة التي لا قوة معها، فالعالم المادي يتحرك نحو التجرد والثبات. ولذلك فالجسم والروح من أصل واحد، ومختلفان بالدرجة، فلما كانت الحركة تكاملية فإن حركة الجسم الجوهرية تنقله من مستوى وجودي أدنى إلى مستوى وجودي أعلى وأشرف وهو وجود مجرد من المادة، وهكذا تتحول المادة في مستوى من مستويات حركتها الجوهرية إلى وجود مجرد هو الروح. فالنفس في الحقيقة هي تبلور جوهري بسبب الحركة الجوهرية التي تقطعها المادة في مراحل تكاملها، فهي تبدأ جسمية (مادية) وتنتهي في سلم تكاملها الجوهري إلى نفس روحية مجردة عن الخصائص المادية. ومن ذلك ينتج أن الاختلاف بين النفس والجسم هو اختلاف بالدرجة فقط. إذن، الروح

---

(1) بدوي، د. عبد الرحمن، أرسطو، وكالة المطبوعات، الكويت ودار القلم في بيروت،ط6، 1980، ص144.

انبثاق جوهري من المادة، لكن الحركة الجوهرية لم تصدر من المادة لأنها مفتقرة وناقصة وأقل من أن تعطي الحركة الجوهرية، ولو كانت المادة مصدر الحركة الجوهرية لكانت نفساً بالأصالة وهذا خلاف الواقع، فالمادية والنفسانية لا يجتمعان في شيء واحد في وقت واحد ومن جهة واحدة. ولذلك فإن مصدر الحركة الجوهرية خارج المادة وهو واجب الوجود.

أريد أن أناقش المسألة بطريقة تخرج عن أطروحات الفلسفة الإسلامية التقليدية، وإن كانت مستفادة منها في المدى الأخير. والسؤال الذي يراودني لأول وهلة وأنا أتأمل النفس الإنسانية هو: إذا فرضنا مع الثنائيين الأفلاطونيين إن النفس الإنسانية سابقة في الوجود على الجسم، كيف يمكننا أن نتصور وجود تناسب وجودي أو حركي بين هذه النفس المتكاملة وجسد الطفل الضعيف الذي استقبل الحياة في أيامه أو شهوره أو حتى سنيه الأولى؟ ولو كان الأمر كذلك لماذا لا يستطيع الطفل الصغير أن يفكر ويحلل منذ أيامه الأولى في الحياة؟ لماذا ينتظر هذه المدة الطويلة من تراكم الخبرة لتبدأ من ثم ملكة التفكير والاستدلال بالعمل وفق نشاطها الطبيعي؟ أيكون الأمر الواقعي أنّ النفس لا تبدأ وجودها في الحياة متكاملة روحياً ومعرفياً؟ وهل هي تبدأ الحياة بطبيعة مادية؟ وما هو القانون الذي يقودها من حالتها المادية إلى حالتها الروحية التي تنفصل فيها من قوانين المادة ومتعلقاتها؟ إلى ماذا يشير النص القرآني الآتي؟:

﴿ وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾. يشير إلى أن مصدر

المعرفة هو الحواس والأفئدة، وهي أمور تالية على الولادة، وتشير التجربة البشرية إلى أنها متطورة ومتحولة، وهي السبب في نقل النفس من حالة العلم بالقوة (عدم العلم الفعلي) إلى العلم الفعلي، والتفكير العقلي. إذن، الأسباب المنطقية لعدم قبول فكرة أنّ النفس سابقة على البدن ثم هبطت لتحل فيه سجناً لها، هي:

أولاً، لا يمكن تصور تناسب وجودي وحركي بين النفس الكاملة الخلقة والجسم الصغير غير المتكامل للطفل، وثانياً، غياب التفكير الفعلي لدى الطفل وعدم نضوج ذاكرته وقواه العقلية الأخرى. ثالثاً، إن هذه النظرية تجعل الخلق متكرراً أو دورياً، أي تؤدي إلى القول بمذهب التناسخ غير المعقول.

إذن، متى بدأت النفس بالوجود، وكيف، وما هي طبيعتها؟؟؟ تبقى لدينا النظرية الثانية التي تقول: إن النفس بدأت مع الجسد وليس خارجاً عنه، وإن حلولها فيه ليس مثل حلول السائق في العربة كما تصورها أفلاطون، وإنما هي أكثر التصاقا به من ذلك، بل هي والجسم في بداية الأمر شيء واحد لا يمكن تمييز أحدهما عن الآخر فهي تمتلك جميع الخصائص المادية. ثم بعد خروج الجسم من بطن الأم والتحامه بتجارب الحياة تبدأ مرحلة التكامل النفسي المتصاعد.

هذه النظرية معقولة جداً لسببين: الأول، إنها تستطيع أن تصف لنا بدقة الترابط العميق بين النفس والجسم والذي يبدو واضحاً في مختلف تجارب الحياة، الأمر الذي يتعارض مع أي نظرية ثنائية في تفسير النشوء. والسبب الثاني، إنها منسجمة مع النتائج العلمية في مجال علم الفسيولوجيا وعلم النفس الحديث في مجالهما التجريبي البحت.

ما هو القانون الذي ينقل النفس الإنسانية في مسيرتها التكاملية من عالم المادة إلى الوجود الروحي المحض الذي يتجاوز الخصائص المادية والقوانين المادية؟ هذا ما أجاب عليه الشيرازي وهو: إن ذلك القانون هو قانون التكامل الجوهري، وهو عبارة عن تعديل وتغيير لقانون الحركة والتطور المسمى بقانون (القوة والفعل) الذي وضعه أرسطو وتابعه فيه ابن سينا. كان قانون القوة والفعل يصف الحركة بأنها انتقال من كم إلى كم، أومن كيف إلى كيف، أو انتقال من موضع إلى آخر، من دون أن يرافق ذلك تحول وتكامل. فالبذرة في تطورها إلى نبتة ثم إلى شجرة تحتفظ في مسيرتها التحولية هذه بخاصيتها الجوهرية، وهذا هو القسم الكيفي من قانون الحركة أو القوة والفعل. لكن هذا القانون يصف الحركة الطبيعية الكمية والكيفية التي تنتقل فيها الأشياء المادية محتفظة بجوهرها الوجودي.

لكن، هناك قسم آخر لهذا القانون غفل عنه أرسطو وهو القسم الخاص بالتطور الجوهري الذي يصف لنا الحركة الجوهرية الكامنة في الطبيعة والتكامل الجوهري الذي يقود إليه هذا القانون. وفق هذا القانون الجوهري لا يتم الانتقال من حالة إلى حالة جديدة في نفس الكيف فقط، بل قد يرافقها تحول جوهري ينقل المادة المتطورة إلى حالة جوهرية جديدة، بمعنى آخر، إن التطور لا يحصل في الصفات والخصائص العرضية كما يحدث في التطور الموصوف وفق قانون أرسطو، وإنما ينال التطور والتحول هذه المرة الخصائص الجوهرية. هذا القانون التحولي هو الذي يصف لنا كيفية تحول النفس المادية في مسيرة تكاملها الوجودي إلى نفس روحية.

ولذلك، فإن تطور الأشياء وفق قانون الحركة الجوهرية يسير عبر عملية نزع وجود ولبس وجود جديد. إذن، نفس الطفل الصغير تبدأ نفساً مادية تتمتع بكل صفات المادة وتخضع لقوانين المادة، ثم تتدرج في سلم التكامل الجوهري حتى تنزع عنها الصفات المادية تدريجياً وتلبس الصفات الروحية التي تميزها عن المادة. أتكون الفلسفة الإسلامية تضع للتطور قانوناً أكثر عمقاً مما هو لدى الفكر اليوناني والغربي عموماً من دون أن نعلم، أو دون أن يعلم الكثير منا بذلك؟ لكن، ماذا تمتلك النفس الإنسانية في بداية وجودها في جسد الطفل من الخصائص النفسية، والقوى العقلية؟ أتكون فاقدة تماماً لكل ذلك؟ طبيعي، إن فاقد الشيء لا يعطيه، لو كانت النفس فاقدة ذاتياً لكل تلك الخصائص، لا يمكن تصور حصول ذلك التطور الروحي والتحول الجوهري. إذن، هي تمتلك في صميم طبيعتها استعداداً ذاتياً أو فطرياً لذلك التحول الجوهري والتطور الروحي.

الأبعاد المعرفية والميتافيزيقية للحركة الجوهرية

1. ربما نستطيع بشيء من التصرف الفلسفي أن نوسع من قانون التحول الجوهري، لنفترض أنّ الكون بأكمله فضلاً عن حركته الآلية والديناميكية المستمرة والتي قادت العلماء إلى فرضيتين متضاربتين: إحداهما تتحدث عن انفجار كوني بسبب زيادة التمدد، وأخرى افترضت التقلص نهاية حتمية للكون، أقول:

إن قانون الحركة الجوهرية يقودنا إلى نظرية فلسفية واقعية تنسجم تماماً مع مسلمات عديدة في الدين الإسلامي، ولا سيما المتعلقة بنهاية حتمية للعالم، وما يسبق هذه النهاية من متغيرات كونية عميقة. تلك النظرية هي القول بالانفتاح التدريجي لعالم الشهادة (العالم المادي) على عالم الغيب. ويدل على ذلك تفسير الشيرازي لظاهرة الموت بأنها ليست بسبب ضعف البدن وانحلال أعضائه، بل بسبب استكمال النفس واستقلالها في الوجود. فهل يمكن أن نعتبر ظواهر الباراسيكولوجي تجليات لذلك التحول الدقيق وغير المرئي الذي يخضع له العالم بما فيه نفوسنا؟؟ يبدو أنه هناك انسجام واضح بين هذا القول ونظرية التحول الجوهري للعالم التي طرحها الشيرازي. لكن تبقى هناك عقبة تفرضها نظرية الشيرازي تجاه معطيات الباراسيكولوجية العلمية التي تؤكد وجود الظواهر الباراسيكولوجية بشكل لافت للنظر عند الأطفال، فلو كانت الظواهر كما فسرناها مظاهر للتطور الروحي التدريجي، لكان يجب أن لا تحدث لدى الأطفال. لكن يمكن أن يجاب على هذا الاعتراض بأن مثل هؤلاء الأطفال يحصل لديهم استباق في التحول الروحي، كما يحدث لبعضهم فرط الذكاء والنبوغ المبكر.

2. وينسجم مفهوم الحركة الجوهرية مع ما يسمى مجال ساي (Psi- field) الذي تتفاعل من خلاله الكائنات العضوية، وهو مجال أدق من المجالات الفيزيائية المألوفة. وفضلاً عن كون هذا المجال يتفاعل مع المجالات الفيزيائية والبيولوجية

الأخرى، فإن جميع الكائنات الحية تتفاعل مع بعضها على مستوى دقيق جداً هو مستوى مجال ساي. وهناك دلالات لا بأس بها على أن هذا المجال غير قابل للاستنفاد، ولذلك فهو يمكن أن يبقى بعد انهيار النظام العضوي (الكائن الحي). وهذا الأمر ذو دلالة بالغة على أن التفاعل لا يقتصر على الأحياء، بل يشمل الموتى أيضاً، أي أن قوة ساي وسيلة اتصال تربط الكائنات الحية مع بعضها، وتربط الكائنات الحية مع الكائنات المتحررة من الجسد، وهذا ينسجم مع تصور الموت بوصفه تطوراً عند الشيرازي. ولكن قوة ساي تشترط الكائن الحي لتعمل من خلاله، فهي غير محايثة للجمادات، إذ تعمل دوماً من خلال نظام بيولوجي. فلو افترضنا أن كل أشكال الحياة تزول من على الأرض، فإننا لا نستطيع أن نتصور توقف عمل الجاذبية والقوانين الطبيعية الأخرى، ولكننا نستطيع افتراض توقف عمل قوة ساي لأنها تشترط وجود الكائنات الحية لكي تعمل من خلالها، إذ لا يمكن أن تعرض لنا على خطة مادية إلا من خلال تفاعلها مع نظام حيوي. وهي تظهر لنا ونعرفها من خلال تأثيرها الواضح سواء التلقائي أو المحسوب إحصائياً. إن نظرية الحركة الجوهرية تستطيع تفسير هذه التطورات والمظاهر الحياتية، لأنها تجعل الاختلاف بين المادة والروح مجرد اختلاف بالدرجة، ولذلك فالعالم متصل وفق تفاعلات من مستويات مختلفة، ويمكن أن نجعل تشكل مجال ساي يعود إلى هذه الحركة الجوهرية. لأن افتراض ثنائية أنطولوجية

قبلية لا يسمح بتصور حدوث هذه التفاعلات المختلفة.

3. وقد أطلق تيير دوشاردان، في منتصف القرن العشرين، على ما يشبه هذه الحركة الجوهرية اسم «الطاقة الإشعاعية»[1]، التي أعطاها الوظيفة ذاتها التي أعطاها الشيرازي للحركة الجوهرية، وهي جذب المادة إلى مزيد من التعقيد والتطور. وتنتمي إلى المجال نفسه نظرية مجال التشكّل أو «العلية المُشَكِّلة» لـ شيلدريك[2]، والأبعاد الباطنة للعالم عند بوم[3]، وهي أبعاد غائية للوجود، توجِّه المادة وتمنحها شكلها النهائي والمتنوع. وهذا التصور هو نفس تصور حاكمية الفكر على المادة عند الشيرازي.

4. من نتائج الحركة الجوهرية اعتبار الزمان بعداً رابعاً من أبعاد الجسم. وبيان ذلك أنه لما كانت الحركة ذاتية في الجوهر (حركة جوهرية) وليس خارجية أو عرضية، وكان الزمان مدة الحركة، لزم أن يكون للحركة الجوهرية زمان ذاتي، ويلزم من ذلك أن للجسم أربعة أبعاد هي، الطول والعرض والعمق والزمان. ويعد هذا استباقاً معرفياً لما قررته النظرية النسبية في بداية القرن العشرين[4].

---

(1) Teilhard de Chardin, *The phenomenon of man.* New York: Harper & Row, 1959, p.65.

(2) Sheldrake, R. *A new science of life*, London: Blond &Briggs, (1981).

(3) ألان كومبس، مارك هولند، التزامن، العلم والأسطورة والألعبان، ترجمة ثائر ديب، دار مكتبة إيزيس،دمشق، ط1، 2000، ص73-74.

(4) صدر الدين الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج3، ص140، حاشية الطباطبائي، طبعة طهران.

2 ـ التجربة الصوفية

التصوف تجربة حياتية وفلسفة عملية تتعامل مع مستويات الوعي العليا. ومن الطبيعي أن يتعارض المنهج المؤدي إلى هذه المستويات مع المناهج المادية للحياة. فالطريقة الصوفية تسعى إلى التخلص من أي تعلق مادي، وتجرد النفس من الميول والرغبات لغير العالم الروحي استعداداً للاتصال به. وتمثل الإرادة هنا المبدأ الأول أو منطلق السالك، والشرط الضروري الذي تنتظم بموجبه لبنات السُلَّم الصاعد نحو المطلق. وما يوضح دور الإرادة هنا هو أن المتصوف في بداية سلوكه الطريق يسمى بـ (المريد). وبعد الإرادة تبدأ الرياضة وهي عبارة عن مجموعة من التقنيات التي يمارسها المريد لتهذيب النفس وتدريبها على ترك الميول الدنيوية وترويضها على حياة الخلوة والفردانية.

إن التأمل هو السبيل الجوهري للغياب عن الحس والاقتراب من المطلق. وعندما يتحقق عنصرا الإرادة والرياضة تبدأ درجات الإيغال في التجريد. إن الهدف الأساس من وراء هذه المقامات هو بلوغ مرحلة الكشف والإلهام والتوحد بالمطلق. يتعين الجانب الإبستمولوجي للتصوف إذن، في الكشف والإلهام الذي هو مصدر اكتساب المعرفة اليقينية. أما الجانب المنهجي فيتعين في مجموعة المراحل والمقامات التي يقطعها السالك في الوصول إلى غايته.

ويذهب حجة الإسلام الغزالي إلى أن دليل الكشف عند الصوفية أمران: الأول، عجائب الرؤية الصادقة فإنه ينكشف فيها الغيب، وإذا جاز ذلك في النوم، فلا يستحيل أيضاً في اليقظة. والثاني، هو إخبار

النبي (ص) عن الغيب، وأمور المستقبل، كما اشتمل عليه القرآن. وإذا جاز ذلك للنبي جاز لغيره من بعض الناس ولكن هؤلاء ليسوا أنبياء بل هم أولياء[1].

ويقول أيضاً: من آمن بالأنبياء وصدق بالرؤيا الصحيحة يلزمه أن يقر بأن القلب له بابان: باب إلى الخارج وهو الحواس، وباب الملكوت من داخل القلب: وهو باب الإلهام والنفث في الروع، والوحي. وبهذا فلا يمكن أن يحصر العلم بالتعلم، ومباشرة الأسباب المألوفة. بل يجوز أن تكون الرياضة والمجاهدة طريقاً إليه[2].

ويذهب صدر المتألّهين الشيرازي إلى أن الإنسان صراط ممدود بين عالمين: عالم الروح، وعالم المادة أو الجسد، وهو يعمل جاهداً للتخلص من عالمه الأسفل ليرتفع إلى عالمه الأسنى، والنفس تجهد صادقة لتربأ بنفسها عن المادة وتخلص إلى العقل الفعال أو نور الأنوار باستخدام الرياضة، وبالاتصال بالعقل الفعال تفيض المعارف عليها بالإشراق حيث يتم التفاعل بين الروح الجزئية والروح الإلهية الكلية. وهكذا فنظرية المعرفة الصوفية نظرية إشراقية خالصة تنحصر عندها السعادة الإنسانية في بلوغها العقل الفعال. وهي المعرفة الحقة ولا شيء سواها، لأنها الغاية من الحياة في بدئها ومنتهاها[3].

---

(1) محمد، عبد الحليم. المنقذ من الضلال لحجة الإسلام الغزالي مع أبحاث في التصوف ودراسات عن الأمام الغزالي، القاهرة، بلا تاريخ، ص70.

(2) المصدر نفسه، ص71.

(3) آل ياسين، الدكتور جعفر، صدر الدين الشيرازي مجدد الفلسفة الإسلامية بغداد، الطبعة الأولى، 1955، ص120-124.

إن أبرز ما تتميز به طريق المعرفة الصوفية هو طابعها المباشر لأن كل مصدر آخر يعطينا معرفة غير مباشرة. إذ إنّ هناك شيء يقف بيننا وبين الواقع قد يكون الجهاز الحسي أو خطوات الاستدلال أو المخطوطات التي نقلت بها المعلومات إلينا. ففي كل حالة نكون بعيدين عن العالم الحقيقي مرحلة واحدة، أما المعرفة المباشرة فلا نكتسبها إلا بالحدس والتجربة الصوفية. فهي تستبعد كل توسط من عملية المعرفة، أو جلب الذات أمام الموضوع وجهاً لوجه بطريقة لا نظير لها، بل أنّ الذات والموضوع يصبحان في بعض التجارب الصوفية شيئاً واحداً وهنا يبلغ الطابع المباشر أعلى درجاته[1].

والتجربة الصوفية وإن اتصفت بالذاتية والمعرفة الذوقية التي تعجز المفردات اللغوية الاعتيادية في التعبير الدقيق عنها، إلا أن هذا لا يمنع من التأكيد بحق، إنّ هناك كما يقول (برتراند رسل) مصدر آخر للمعرفة غير الحواس والاستدلال العقلي هو الحدس أو الإلهام، وإنّ هناك وحدة تحت الكثرة والتعددية الظاهرة للأشياء في العالم الطبيعي، وأن الزمن وهم، والشر مجرد مظهر[2].

وهكذا نرى أن هذه الخصائص الأربع تتجاوز بشكل واضح خصائص العالم الفيزيائي ثلاثي الأبعاد وحدود أشتراطه الحسي. ومن هنا فمن العبث محاولة تفسير طبيعة المعرفة الصوفية باصطلاحات معرفتنا الاعتيادية.

---

(1) ميد، هنتر. الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، القاهرة، الطبعة الثانية، 1975، ص184.

(2) Russell B.: *Mysticism and logic, and other essays*, London, Third impression, 1970, p. 14 -15.

وردت فيما سبق مفاهيم، الإرادة، والرياضة، والكشف والإلهام. ونجد لمعنى هذه المصطلحات حضوراً في الباراسيكولوجي. لقد اكتشف الباراسيكولوجيون أن للإرادة دوراً كبيراً في النتائج التي يحصلون عليها في تجاربهم. وقد أثبتت تجارب راين في جامعة ديوك في أميركا ذلك الدور بشكل واضح. كانت التجارب تجرى على ظاهرة التحريك النفسي (تأثير العقل على المادة) عند بعض الأشخاص الذين كانوا يؤثرون في حركة زهر النرد، وكان ذلك التأثير يحسب إحصائياً. فالنتائج في بداية التجارب كانت مذهلة وذات مغزى، ولكن راين وزملاؤه اكتشفوا أن هناك انخفاضاً مفاجئاً في معدل الإصابات كلما تقدم التجريب أو طال تكرار التجارب. فافترض مع مساعديه، بعد تعديل لا جدوى منه لطريقة الاختبار والوسائل المستخدمة، بأن الأمر يرجع إلى اضمحلال إرادة الأشخاص الخاضعين للاختبار، والذي يؤيد ذلك أن الانخفاض في معدل الإصابات لم يكن تدريجياً بل كان مفاجئاً، أي أن الانخفاض كان ذا دلالة ومغزى. وكان الإجراء لاختبار هذه الفرضية هو تبديل الأشخاص بعد كل عدد معين من التجارب، فكانت النتائج إيجابية وذات مغزى في صالح الفرضية. ما تظهره نتائج راين بوضوح هو أن قدرات الإنسان الروحية تكون عند أقصى إمكانياتها حينما تستثار إرادته، ثم تخبو بشكل جذري حينما تضمحل.

ويوجد في الباراسيكولوجي ما يسمى بالحالات المتبدلة للوعي (Altered States of Consciousness)، وهي عبارة عن عمليات انقطاع الاتصال الحسي بالعالم تمهيداً لإطلاق القدرات الكامنة في مستوى أعمق من الوعي الاعتيادي. إن تقنيات الحالات المتبدلة للوعي

مثل التأمل الفكري والتنويم المغناطيسي وأسلوب العزل الحسي تعمل على حث القدرات الكامنة، وبعد ذلك يسأل الأشخاص الذين يمثلون موضوع التجربة عن الهدف المعيّن لهم مسبقاً، سواء كان هدفاً تخاطرياً أو استشفافاً أو تنبؤياً، فيخبرون عن المعلومات التي تسلموها نتيجة حث قدرة نفسية كامنة بواحدة من الحالات المذكورة.

إن الغاية من الحالات المتبدلة للوعي هو الإدراك فوق الحسي لهدف ما، وإنّ الغاية من الرياضة ومجاهدة النفس هي الاتصال بالمطلق المصحوب بمعرفة كشفية أو إلهامية تتضمن التنبؤ بالمستقبل، والكشف عن حوادث معينة، وقراءة الأفكار، وكثير من الظواهر الروحية الأخرى.

تشترك الظواهر الباراسيكولوجية مع الظواهر الصوفية في بعض الخصائص منها: تخطي الأبعاد المكانية – الزمانية، وتوقف السببية الطبيعية، وعدم الانسجام مع القوانين الطبيعية.

ويمكن أن نضع أهم مفاهيم الباراسيكولوجي وما يقابلها في التصوف في النقاط الآتية:

1. الإدراك فوق الحسي، يقابله في التصوف الكشف والإلهام.
2. الاستشفاف (الجلاء البصري)، ويقابله الاتصال، والبصيرة، والتجلي، والفراسة أو معاينة الغيب.
3. التخاطر، ويقابله الخاطر، وهذا منه رباني لا يخطئ أبداً، ونفساني يسمى هاجساً، وملكي أي إلهام، وشيطاني ويطلق عليه (الوسواس). والرؤية هي أيضاً خواطر ترد على القلب.
4. التنبؤ بالمستقبل. وتقابله البصيرة أو القوة القدسية، والاتحاد

أيضاً، لأنه ينفي أو يلغي بعد الزمن. والرؤية أيضاً معظمها تنبؤية.

ولتعيين المستوى الذي تحصل فيه الظاهرة الروحية في الحالات المغيِّرة للوعي يميز لندبلوم (1962) الحالات السيكولوجية المرتبطة بالنبوّة بأنها تقع بين الحالات القصوى للإلهام الإبداعي من جهة والمراحل العليا للتجربة الصوفية من جهة أخرى. فالمتنبئ يكون مُركزا على محتوى الرؤى الباطنية كما هو موحى بها إليه من مصدر خارجي، وأن قوة تلك الخبرات الإلهامية متنوعة بشكل كبير. فمن وجهة نظر الملاحظ الخارجي هي درجة من لحظات قصيرة من التجريد المستمر لفترات زمنية طويلة كان فيها المتنبئ داخلاً في غيبوبة. ومن وجهة نظر المتنبئ نفسه فإن كل الإمكانيات المألوفة من نظرتنا المتكررة والقصيرة لوساطة الغيبوبة تعتمد على قوة التدفق[1].

إلا أننا نستطيع أن نعاين من الناحية الموضوعية فرقاً كبيراً بين الباراسيكولوجي والتصوف. إن حقيقة التوجه الصوفي في حد ذاتها ذات هدف إلهي، وهدفها هو الاتصال بالله والاتحاد به، ومن ثم معرفته معرفة تامة. إذ ينحصر الجانب الإبستمولوجي في اتجاه صاعد، وبعد ذلك تتم المعرفة، ولكن هل أن هدف التصوف هو معرفة العالم الخارجي معرفة تامة؟ لا يبدو أن هذا هو هدف التصوف. فالقدرات الفائقة أو الخوارق التي يعرضها الصوفي تعتبر عرضية وثانوية بالنسبة إلى هدفه الرئيس وهو الاتصال بالمطلق. أما الباراسيكولوجي فهو

---

(1) Kelly F.E and Lock G.: **Altered States of Consciousness and Psi**: An *Historical Survey and Research Prospectus. Parapsychology Foundation.* New York, 1980. P. 17- 18.

كالإدراك الحسي من حيث الهدف، فهو يستهدف معرفة العالم الخارجي، والفرق بينه وبين الإدراك الحسي في العلوم الطبيعية هو أنه لا يستخدم الحواس المألوفة، بل يستخدم ملكات نفسية باطنية تتجاوز القيود التي تفرضها الحواس على معرفة العالم الخارجي. وهكذا يبدو أن الباراسيكولوجي أكثر اتصالاً بالعالم أو الواقع من التصوف.

3 - التصور الميتافيزيقي الحديث للعالم (عند لايبنتز)

قدم الفيلسوف الألماني غوتفريد فيلهلم لايبنتز (1646-1716 م) تصوراً للعالم يتأسس على مفهوم (المونادات)، وهي مجموعة لا متناهية من الذرات (الجواهر) الروحية غير مدركة بالحس ولا تخضع لشروط الزمان والمكان، وهي تملأ الكون وتشكل وحدات أساسية غير قابلة للقسمة يتألف منها الكون المادي والروحي. وكل واحد من هذه المونادات يشكل وحدة مغلقة لا تتفاعل مع الوحدات الأخرى بل يتمتع كل واحد منها باستقلاليته، وتتميز هذه المونادات بالإدراك، وهو عملية انعكاس لمنظورات العالم في المونادات، فكل موناد (ذرة) تعكس المنظور الذي يقابلها والمنظورات التي تعكسها المونادات الأخرى. وهكذا فكل موناد يتمثل الكون بكامله ويعكسه من زاويته الخاصة، فهو مرآة للوجود؛ لأنه لما كانت الأشياء متصلة فلا يمكن إدراك جزء دون إدراك الكل. إذ وضع الله في كل موناد مبدأ التمثيل بحيث يكون كل موناد مرآة للوجود[1].

---

(1) هامبشر، ستيوارت، عصر العقل (الكتابات الأساسية لبيكون وباسكال

ولما كان كل موناد يعكس العالم من زاويته الخاصة ويعكس إدراك المونادات المتصل بها، فذلك يعني أن مبدأ التمثيل يتضمن صورتين من الإدراك اللاحسي هما:

الإدراك الاستشفافي (جلاء بصري)، والإدراك التخاطري، وأن هذا الإدراك اللاحسي هو جزء من الطبيعة الجوهرية للمونادات. فكل موناد يتمثل الكون من وجهة نظره الخاصة (الاستشفاف)، وأن إدراكات كل موناد مرتبطة بإدراكات الموناد الآخر (تخاطر). ولذلك فإن ما يسميه لايبنتز إدراكاً لا يمكن أن يكون إلا الإدراك فوق حسي، وأن إدراك الموناد على درجات من حيث التميز والغموض، ويشير الغموض إلى درجة من الإدراك اللاواعي.

واستناداً إلى نظرية التناسق الأزلي فإن كل موناد مستقل بذاته عن الآخر، إلا أن هذا الاستقلال يقابله تزامن واتفاق من ناحية الإدراك في كل موناد، فما يحدث في موناد يحدث في الموناد الآخر من دون أن تكون هناك علاقة سببية بينهما[1]. وهذه الخاصية التزامنية نراها ظاهرة ومتحققة في أغلب ظواهر الباراسيكولوجي.

تتدرج الكائنات في ميتافيزيقا لايبنتز حسب وضوح إدراكاتها وتميّزها، فالله بوصفه موناد المونادات يدرك جميع الأشياء بوضوح تام وتميّز مطلق، أما الإنسان فبعض إدراكاته واضحة ومتميزة كالإدراكات العقلية، وبعضها مختلفة وغامضة كالإدراكات الحسية. ولما كان الله

وديكارت وسبينوزا ولايبنتز)، ترجمة ناظم الطعان، دمشق، 1974، ص92.

(1) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 45.

كلي العلم وواضح الإدراك بشكل كامل، فمن الممكن لأنفسنا أن تكون، في بعض الأحيان، في حالة اتصال تخاطري به. ولما كانت النفس موناداً يعكس العالم ويتمثله، وأن الله أيضاً موناد المونادات (موناد محض) يعكس العالم بوضوح تام، والتطابق الإدراكي حاصل بين المونادات جميعاً، فإن ميتافيزيقا لايبنتز تنتهي إلى رؤية صوفية محضة.

ذلك ما شجع البحث عن نظام تصوري ملائم للباراسيكولوجي في بعض الأنظمة الميتافيزيقية، ولا يرى برايس أن نظام لايبنتز هذا قابل للتطبيق لكنه يقترح أنه من الممكن أن نجمع ملامح مفيدة منه. وقد وصف أحد معاصري لايبنتز (المونادولوجيا) بأنها «رومانسية فلسفية». لكنها مثل بعض أنظمة الهندسة اللاإقليدية ربما كانت نوعاً من الاستباق اللاواعي لعلم المستقبل. وكما هو الحال بالنسبة للفلسفة الذرية للوقيبوس وديموقريطس التي كانت جزءاً من التأمل الميتافيزيقي المحض، وتبين فيما بعد أنها كانت استباقاً بسيطاً لبعض النتائج المهمة في العلم الحديث التي تتعلق بالذرة، وكما كان تصور شوبنهاور لمفهوم الإرادة استباقاً لبعض اكتشافات التحليل النفسي.

4 ـ استبعاد الروحية الذاتية

يستند بعض الباراسيكولوجيين إلى المثالية عند باركلي، التي تصوِّر العالم كنسيج من الصور الحسية التي لا تتصل بجوهر موضوعي. وهذه الصور الحسية ليس لها وجود ذاتي مستقل إنما يتحدد وجودها بالوعي، أي كونها ظواهر ينفعل بها الحس فيتمثلها الوعي. وهكذا فإن

الأشياء ليست جواهر مستقلة لها وجود خارجي، بل هي صور مدرَكة للوعي، ووجودها يعني أنها مدرَكة. فالمنضدة التي أشاهدها لا توجد خارج وعيي بها. أما مصدر ديمومة الأشياء وبقائها بعد غياب وعيي بها هو أنها مدرَكة لعقل كلي أو إلهي[1]. وهذا التصور ينتهي إلى نتيجة فلسفية خطيرة هي إنكار موضوعية العالم المادي والروحي أيضاً، ما دام المدرَك سواء كان موضوعاً مادياً أو روحياً متعلقاً تعلقاً ذاتياً بالوعي، وإنّ تعلق شيء بشيء آخر تعلقاً ذاتياً يعني أنه يوجد بوجوده وينعدم بانعدامه. وهذا ما لا ينطبق على الإدراك والمعرفة بالعالم، إذ إنّ تعلق الموضوع بالوعي من قبيل التعلق الزماني، ولا يخفى علينا أن تعلق الشيئين تعلقاً زمانياً لا يستلزم وجود أحدهما بوجود الآخر ولا انعدامه بانعدام الآخر. فوجود هذا الكتاب لا يلزم عنه وجود مؤلفه فمن الممكن أن يكون المؤلف قد مات لكن الكتاب باقٍ، ولذلك فإن العالم غير متعلق في جوده بوجود الوعي.

فإذا كان وجود العالم، كما يتصور باركلي، متوقفاً على الوعي الكلي به، وأن العقول الفردية يمكن أن تستمد العلم به عن طريق اللمحة العقلية (الإدراك فوق الحسي)، فما وجه الحاجة إلى الجسم والحواس المرتبطة به؟ أو نتساءل بطريقة أخرى مشابهة وهي إذا كانت المادة لا تمتلك واقعاً خارجياً، وأن الصور يعرضها الوعي الكلي (الله) على الوعي الفردي، فإن نموذج الاتصال بين العقول الفردية والوعي

---

(1) باركلي، جورج: المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس، ترجمة د. يحيى هويدي، القاهرة، 1976، المحاورة الأولى ص29، المحاورة الثانية ص105.

الكلي هو الإدراك فوق الحسي ولا تبقى بنا حاجة إلى الإدراك الحسي. ولكن الواقع أن الإدراك الحسي موجود ويضطلع بالدور المركزي في حياتنا في العالم المادي، لذلك فنظرية باركلي خاطئة تماماً ولا تنسجم مع التصور السليم والموضوعي للعالم وعلاقتنا به.

هكذا تصور لامادية باركلي العالم على شكل أطياف يسقطها الوعي في الخارج، لتشكل له نموذجاً يتعامل معه كموضوع، وهذه الأطياف والوعي الفردي المدرِك لها مدرَكة جميعاً من لدن العقل الكلي، ويُدرِك الوعي الفردي ذاته والعقل الكلي عن طريق ما يسميه باركلي «الخاطر أو اللمحة العقلية»[1] وهو شكل من الاتصال الروحي.

انتهت مثالية باركلي إلى ذاتية منافية للروح العلمية والفطرة السليمة. فالموضوعية - استقلال الشيء أو الحدث عن الذات أو الوعي - من المرتكزات الأساسية للعلم، فضلاً عن أنها مسألة بديهية تقرها الفطرة السليمة. والمقصود بالفطرة السليمة القاسم المشترك بين البشر في تصديقهم بوجود العالم خارج الذات العارفة. ولذلك فإن تلك المثالية مضادة للباراسيكولوجي تماماً وتشكل عقبة معرفية تجاهه ولا تصلح أساساً فلسفياً له. فمثل هذا الأساس إن صدق بالفعل سيجرد الباراسيكولوجي، كميدان علمي، من موضوعيته وجدواه ويصوره بشكل أوهام وإسقاطات نفسية لا صلة لها بالواقع الخارجي.

إن عدم فاعلية المادة الجامدة لا ينهض دليلاً على إنكار وجودها الخارجي. فالرؤية التي تقرر عدم فاعلية المادة رؤية سطحية قديمة.

---

(1) باركلي، المصدر السابق، المحاورة الثالثة، ص141.

ولقد خطا العلم بعد زمن باركلي خطوات متقدمة في الكشف عن طبيعة المادة، فتلاشت المادة الجامدة إلى حركة وفاعلية محضة، وغدت الأشياء تكتسب وجودها المتعيِّن من خلال الفاعلية المستمرة كما هو الأمر مع الإلكترون. ومن المعروف فيزيائياً أن المادة ليست فاعلة بذاتها، بل تفتقر إلى الوسط الفيزيائي، فعندما يكون الشيء المادي مرئياً فإن الرؤية تعتمد على الضوء الساقط ومصدره وقدرة الشيء على عكسه، واستعداد العين لاستقبال الضوء المنعكس إضافة إلى شروط دقيقة أخرى، مثل المكان والزمان، والحركة والسرعة وزاوية السقوط.. الخ.

ومع ذلك، فإن القول بوجود عقل كلي وعقول فردية أخرى لا يؤدي إلى إنكار موضوعية العالم المادي. ولا يصلح إنكار موضوعية العالم المادي مقدمة لاثبات وجود عقل كلي، إذ لا يوجد تلازم منطقي بين القضيتين.

وإلى هذا الطرح الفلسفي ينضم القائلون بالمثالية الفيزيائية، مثل أدنغتون، وجيمس جينيز وغيرهما.

إذ إنّ تفكيك بنية الذرة انتهى إلى تحويل العالم إلى طاقة أو حركة، وهذه الحركة هي الأساس الأول للعالم. ونشأ الخطأ الفلسفي لدى هؤلاء العلماء بسبب تكافؤ أو تماهي المادة والواقع في أذهانهم، فانتهوا إلى السقوط بالمثالية الذاتية. وذهبوا إلى أن العالم هو نتاج للصيغ والرموز التي تخلقها أذهاننا وليس له وجود جوهري خارج الأذهان.

والحقيقة العقلانية هي أن المادة ما هي إلا جانب واحد من جوانب الواقع، وهذا الأخير أوسع من أن يُحد بالمادة، فبدلاً من الاقتصار على

القول: إنّ العالم مادة صار من الممكن القول: إنّ العالم طاقة أو حركة أو كهرباء... الخ.

ومن الخطأ الذهاب إلى الرأي القائل بأنه «قبل الإنسان أو بدونه لا توجد ظاهرة ولا كون»،[1] لكن من الممكن القول: إنّ من دون الإنسان لا يمكن أن نتصور وجود علم. فالملاحظة شرط ضروري للمعرفة العلمية ومقدمة أساسية للتفسير الوصفي للواقع، لكنها ليست شرطاً للوجود ذاته. ويبدو أن هذه من المسلمات البديهية. لكن في العلم الفيزيائي المعاصر تقلصت الفجوة بين الملاحظ والحدث (الذات والموضوع)، فليس هناك - قبل الملاحظة - ظاهرة أو حادثة محددة زمانياً ومكانياً للوعي البشري. في حين كانت الموضوعات الكبيرة في الفيزياء الكلاسيكية مستقلة في حركتها وتحديدها الزمني - المكاني عن وعي الملاحظ. فبدا الأمر، والحال هذه، وكأن الملاحظ يخلق الحدث، أو على الأقل يساهم في إيجاده، فقبل عملية الملاحظة لا يمكن الحديث عن حدث أو ظاهرة محدّدة، على سبيل المثال: لا يمكن الحديث عن تحديدات الإلكترون المكانية - الزمانية بمعزل عن قياسه وملاحظته وفق خطة رياضية - تجريبية. فبدا الأمر وكأن وجوده الموضعي لا ينفك عن عملية ملاحظته وقياسه. لكن لا ينبغي أن يجعلنا ذلك نتوهم أننا نخلق الحدث بعقولنا، فالتأثير في الحدث شيء وخلق الحدث شيء آخر، كما أن ملاحظة الحدث ومعرفته شيء ووجوده الموضوعي شيء آخر.

---

(1) Chauvin R.: *Parapsychology, When the Irrational Rejoin Science*, U. S. A, 1985. P. 127.

تلك الملاحظة يجب العناية بها فيما يتصل بالباراسيكولوجي، إذ هناك تشابه بين الظواهر الباراسيكولوجية والظواهر الكمية في الفيزياء من نواح عديدة، مثل شدة تعقد الظروف المحيطة بالظاهرة ودقتها، وعدم التحديد الدقيق للأسباب الحقيقية، وركون التحديد إلى منهجية إحصائية. فنحن لا نستطيع، أيضاً، الحديث عن الظاهرة الباراسيكولوجية إلا بعد وقوعها، وقبل ذلك ليس لدينا أدنى تحديد لظروفها الابتدائية. ويزداد الأمر تعقيداً لكون الظاهرة نفسية محضة، بل تنبثق الظواهر من ملكة غير محددة تحديداً دقيقاً. ولذلك فالدراسة الباراسيكولوجية مزدوجة الطبيعة فهي في الوقت الذي تعنى فيه بالملكة النفسية ذاتها (الموهبة)، تعنى أيضاً بالعلاقة بين الموهبة كعملية نفسية والموضوع الخارجي، بما يكتنفه من ظروف أو شرائط فيزيائية معقدة. والحالة الأخيرة هي التي تميز الباراسيكولوجي عن علم الأمراض النفسية (Psychopathology). فالإدراك فوق الحسي لا يكون إدراكاً حقيقياً إلا إذا كان يتطابق فعلياً مع شيء أو حدث في العالم الخارجي، في حين تتميز الحالات المرضية مثل الهلوسات البصرية بأنها إسقاطات ليس لها واقع موضوعي.

النتيجة الفلسفية

عندما نعود إلى الباراسيكولوجي محملين بتلك الرؤى الميتافيزيقية، نستطيع أن ننتزع ثلاث فرضيات ذات صلة بالموضوع، ولاسيما الاستشفاف (الجلاء البصري):

1. افتراض وجود وعي كلي العلم يدرك العالم دفعة واحدة،

ويتجاوز الحدود الزمانية والمكانية، وهو ما يطلق عليه برايس عقل إلهي أو «النفس الكلية»(1). وكان فلاسفة الإسلام يسمونه «العقل الفعال». يمتلك ذلك الوعي الكلي استشفافاً غير محدود، وما الاستشفاف البشري إلا علاقة تخاطرية تربط بين العقل البشري وذلك الوعي الكلي. وإنّ تأمل مرحلة المعرفة الإشراقية عند فلاسفة الإسلام يلقي ضوءاً كاملاً على تلك العملية الاتصالية.

2. يمكن الافتراض مع لايبنتز بأن كل عقل يدرك أو يتمثل العالم تخاطرياً من وجهة نظره الخاصة، وكل عقل فردي يرتبط بالعقول الأخرى تخاطرياً، أي توجد شبكة اتصال غير مقطوعة بين العقول الفردية والعقل الكلي، وبين العقول الفردية والعالم الخارجي، وبين العقول الفردية بعضها مع البعض الآخر.

3. الافتراض الثالث يبدأ به برايس من الشكل المعدَّل لميتافيزيقا لايبنتز المقترح من قبل برتراند رسل في كتابه معرفتنا للعالم الخارجي. والذي يصف فيه العالم بأنه يتألّف من حشد من المنظورات (Perspectives). يوجد كل واحد من تلك المنظورات في مكان محدد سواء كان محسوساً أو لا. وعندما يشغل عضو الإحساس وجهاز الأعصاب واحداً من تلك المواضع يكون المنظور مدركاً. ولكي نلائم بين الاستشفاف وهذا المخطط نفترض أولاً، إنّ العقل الإنساني يمكن أن يكون

(1) Price H.H.: **Some philosophical questions about telepathy and Clairvoyance**, In: «Edge & Wheatley» (Ed): *Philosophical dimensions of parapsychology*, p. 131.

في أحد تلك المواضع وأعضاءه الحسية في مكان آخر. فإذا كان جسمي في منطقة ما في الساعة الثانية عشرة، وكانت لدي، في الوقت نفسه، رؤية استشفافية لحدث يقع في منطقة أخرى بعيدة مئات الأميال، يمكن القول: إنّ وعيي كان في منطقة بعيدة في حين كانت أعضائي الحسية هنا في المكان الذي أشغله مادياً[1].

الافتراض الأخير هو أن الذاكرة ليست خاصية للكائنات الحية، كما يُتصور عادة، إنما هي شيء يشبهها جوهرياً هو خاصية لكل نقطة من المكان الفيزيائي، أو، إلى حد ما، هو خاصية لتلك الأماكن التي توجد فيها المنظورات. ولذلك يمكننا تصور أن الذاكرات المكانية البدائية تلك يمكن أن تؤثر تخاطرياً في العقل الإنساني. وسيقدم هذا التصور تفسيراً للاستشفاف (الجلاء البصري). ويدفعنا إلى القول بأن كل نقطة من نقاط المكان الفيزيائي، أو على الأقل، كل نقطة يوجد فيها منظور، هي رؤية لعقل بدائي، وأنه يوجد ترابط تخاطري بين تلك العقول البدائية (الدنيا) وأنفسنا. وهذا يقودنا إلى شيء يشبه كثيراً مسار كوزمولوجيا لايبنتز التي بدأ بها برتراند رسل[2].

فإذا كان التخاطر مسلماً به، فإن هذا يرفض فرضية الانفصال بين العقول. ويفترض برايس أن العقل الثانوي (sub-mind)، أو ذاكرة المكان (place-Memory) أو الموناد اللايبنتزي في المكان (أ) يؤثر

(1) Ibid. P. 131.

(2) Ibid. P. 131.

فينا تخاطرياً، بالرغم من أن جسمنا يوجد في المكان (ب)، ونتيجة لذلك تحصل لدينا رؤية استشفافية عن وجود حسي في المكان (أ). ويمكن القول أيضاً بأنني في كلا المكانين معاً، على الرغم من أن جسمي في أحدهما فقط. وإذا أشرنا ثانية إلى فكرة تكاملية النفس ومستويات الواقع، وفسرنا الاستشفاف بأنه حالة اتصال لامكاني بين عقلين، فسوف لا يكون هناك خطأً واضحاً يفصل البشر بعضهم عن بعض. ويمكن القول أيضاً إننا عقول فردية منفصلة على المستوى الماكروفيزيائي، ولكننا على اتصال مع بعضنا في مستويات أخرى من الواقع أدق حيث نؤلف مع العالم وحدة كلية كما أشارت إلى ذلك نتائج النظرية الكمية والنسبية العامة في الفيزياء المعاصرة.

تشترك تلك التأملات في نقطة جوهرية وهي أن الخبرة الحسية أو شيئاً قريباً منها، ليس من الضروري أن تكون مرتبطة بكيان عضوي أو أجهزة عصبية. ويمكن أن تكون هناك خبرات حسية أو شيء ما شبيه بذلك في أماكن غير مشغولة في تلك اللحظة بأعضاء حسية وأدمغة. والحقيقة سواء قلنا: إنّ المالك لتلك الخبرات فوق الجسمية هو كيان كلي الحضور وكلي المعرفة، أو موناد لايبنتزي، أو الكائن البشري نفسه الذي يكون جسمه وأعضاؤه الحسية في مكان ووعيه في مكان آخر، فإن تلك الخبرات تقع فعلاً وليست ممتنعة الوقوع[1]. وإنّ هذا الانفصال بين الدماغ والوعي هو الذي يؤسس لنا إمكانية البقاء بعد الموت، كما سوف نتناولها في الفصل الأخير من هذه الدراسة.

(1) Ibid. P. 131.

الفصل السادس

التحديد الإبستمولوجي للمعطى المعرفي لساي

ساي وحدود المعرفة

قدم الأستاذ سي، دي، برود مجموعة من المبادئ الأساسية للمعرفة، كحدود نهائية لها. وافترض أنّ أي تأثير أو إدراك يتعارض مع هذه المبادئ يصنف ضمن المعرفة الخارقة. وهذه المبادئ الحدية هي[1]:

أولاً: مبدأ السببية العامة ويشمل الفروع المبدئية الآتية

1. من الواضح بذاته أنه من المستحيل لأي حدث أن يكون سبباً في إحداث تأثيرات قبل وقوعه بالفعل.
2. ليس من الممكن للحدث الذي ينتهي في تاريخ محدد أن

---

(1) Broad C. D: **The Relevance of psychical Research To Philosophy,** In: James M. O. Wheatley and Hoyt L. Edge (Ed): *Philosophical dimensions of Parapsychology,* Charles C Thomas. Publisher, USA, 1976, p. 12 -16.

أنظر أيضاً:

C. D. Broad: *Religion, Philosophy and Psychical Research.* London, Routledge & Kegan Paul, Ltd., and New York, Humanities Press, Inc., p. 7 -16, 19- 26.

أنظر الموضوع نفسه أيضاً في:

Ducasse G. J.: **Broad on the relevance of psychical Research to philosophy,** In: «Schilpp P. A» (Ed): *Philosophy of C. D. Broad,* U. S. A, 1959, p.377- 380.

يساهم في تسبيب الحدث الذي يبدأ في تاريخ لاحق، ما لم تشغل الفترة الزمنية بين التاريخين بأحد الطريقين الآتيين:

(أ) إن الحدث السابق يبدأ عملية تغير تستمر خلال الفترة الزمنية تلك، وفي نهايتها تساهم في تسبيب الحدث التالي.

أو (ب) إن الحدث السابق يبدأ نوعاً ما من التعديل التركيبي يستمر خلال الفترة الزمنية. وفي نهاية الفترة الزمنية، يبدأ يعمل بالاشتراك مع تغير ما يحدث فيما بعد، فيسببان معاً الحدث التالي.

3. لا يمكن لأي حدث يقع في زمان ومكان محددين أن يسبب حدثاً في مكان بعيد، ما لم تنقضِ الفترة الزمنية المتناهية بين الحدثين، وما لم تشغل الفترة الزمنية بينهما بسلسلة من الأحداث الواقعة على التعاقب في سلسلة النقاط التي تشكل المسار المستمر بين الموضعين.

ثانياً: حدود تأثير العقل في المادة

ليس من الممكن لأي حدث في عقل الإنسان أن يسبب أي تغيير في العالم المادي بصورة مباشرة، باستثناء تغييرات معينة في دماغه الخاص. حقاً ما يبدو له من أنّ العديد من إراداته (Volitions) تنتج، بشكل مباشر، حركات معينة في أصابعه، قدمه، حنجرته، لسانه. ذلك هو ما يريده، ولا يعرف شيئاً عن التغيرات في دماغه. على أي حال، تلك هي التغيرات الدماغية التي هي نتائج مباشرة لإراداته، والحركات الإرادية لأصابعه تتلو ذلك فقط، كنتائج سببية بعيدة.

ثالثاً: اعتماد العقل على الدماغ

إن الشرط المباشر لأي حدث عقلي أن يكون حدثاً في دماغ إنسان حي. وكل حدث عقلي مختلف مشروط بصورة مباشرة بحدث دماغي مختلف، وإن الأحداث العقلية غير المتشابهة نوعياً مشروطة بصورة مباشرة بأحداث دماغية غير متشابهة نوعياً. والأحداث العقلية المتشابهة نوعياً مشروطة مباشرة بأحداث دماغية متشابهة نوعياً. والأحداث العقلية المترابطة مع بعضها بوصفها خبرات للشخص ذاته تكون مشروطة مباشرة بأحداث دماغية تحدث في الدماغ ذاته. وإذا كان حدثان عقليان هما خبرتان لشخصين مختلفين، فهما، بشكل عام، مشروطان مباشرة بأحداث دماغية تقع في دماغين مختلفين. وعلى أي حال، فإن ذلك ليس قاعدة بلا استثناء. إذ توجد العديد من الخبرات العامة تماماً، التي تحدث في النوم أو الهذيان (Delirium)، تكون شروطها المباشرة أحداثاً في دماغ معين، لكنها مترابطة بشكل مهلهل مع بعضها، أو مع مجرى خبرات اليقظة الاعتيادية المرتبطة بأحداث في دماغ من النادر أن ينتمي إلى شخص يمكن تمييزه. كما أنّ هناك حالات من تعدد الشخصية مشخصة ومعالجة من لدن الأطباء النفسيين. منها الخبرات المشروطة مباشرة بأحداث في دماغ واحد ويبدو أنها تقع في مجموعتين أو أكثر، كل واحدة منها تتألف من خبرات شخص مختلف. هؤلاء الأشخاص المختلفون مترابطون مع بعضهم بقوة أكبر من ترابط شخصين تكون خبراتهم الشخصية مشروطة مباشرة بأحداث في دماغين مختلفين.

رابعاً: حدود طرق اكتساب المعرفة

1. لا يمكن للمرء أن يدرك حدثاً طبيعياً أو شيئاً مادياً إلا عن طريق الإحساسات التي يسببها الحدث أو الشيء في عقله. والموضوع المدرَك ليس سبباً مباشراً لإحساسات الشخص التي يدركه بها، بل أنّ السبب المباشر لها هو حدث معين في دماغ المتسلِّم، والموضوع المدرَك هو أصل سببي بعيد لحدث الدماغ هذا. والروابط المتوسطة في السلسلة السببية هي أولاً، سلسلة الأحداث في المكان، بين الموضوع المدرَك وجسم المدرِك، ثم الحدث في العضو المستقبِل ثانياً، مثل، عينه أو أذنه، وثالثاً سلسلة الأحداث في الأعصاب التي تربط عضو الاستقبال هذا بدماغه. وعندما تكتمل هذه السلسلة السببية، وتظهر الخبرة الحسية في الدماغ المدرِك، فإن هذه الخبرة لا تمثل حالة من المعرفة المباشرة بالموضوع الخارجي المدرَك، سواء كما كان في اللحظة التي أثار فيها هذا التتابع للأحداث، أو كما هو موجود الآن. إن الخاصية النوعية والعلاقية للإحساس مشروطة كلياً، وبشكل مباشر، بحدث في الدماغ، وتعتمد خاصية الحدث الدماغي، إلى حد ما، على طبيعة وحالة الأعصاب الناقلة للعضو المستقبِل، وعلى الوسط بين المستقبِل والموضوع المدرَك.
2. لا يمكن للشخص (س) أن يعرف الخبرات التي لدى (ص)، إلا بواحدة أو أخرى من الطرق الآتية:

أ- عن طريق سماع وفهم الجمل المنطوقة من لدن (ص)، والتي تصف تلك الخبرات أو عن طريق قراءة وفهم الجمل المكتوبة من لدن (ص)، أو استنتاجات أو ترجمات لها، من ضمنها الرسائل المكتوبة بلغة مورس، أو أية لغة اصطناعية أخرى مفهومة لـ (س).

ب ـ عن طريق سماع وتفسير الأصوات التي يصدرها (ص)، أو رؤية وتفسير إيماءاته أو التعبيرات الوجهية.

ج ـ عن طريق رؤية وصياغة استدلالات واعية أو غير واعية من بيانات مادية ثابتة، مثل أدوات وفخاريات، وصور، صنعها (ص) أو استخدمها في الماضي. (من ضمنها رؤية استنساخات أو نسخ لهذه الأشياء).

هناك ملاحظات مشابهة تنطبق، بعد إجراء جميع التغييرات الضرورية، على الشروط التي يستطيع (س)، وفقاً لها، أن يكتسب من (ص) معرفة بحقائق يعرفها (ص)، أو يطلع على قضايا يفكر بها (ص). افترض أنّ (ص) يعرف حقيقة معينة أو هو يفكر بقضية معينة. إذن، الطريقة الوحيدة التي يستطيع بها (س) أن يكتسب معرفة (ص) بتلك الحقيقة، أو يطلع على تلك القضية، هي عن طريق تصريح (ص) بها في جمل أو تعبيرات رمزية يستطيع (س) أن يفهمها، وعن طريق إدراك (س) لتلك التعبيرات نفسها، أو النتائج أو ترجمات لها، وتفسيرها.

3. لا يمكن للمرء أن يتنبأ ـ باستثناء الصدفة ـ بأن الحدث من النوع كذا، سيحدث في مكان كذا وزمان كذا، إلا وفق واحد أو آخر من الشروط الآتية:

أ ـ عن طريق صياغة استدلال من بيانات (معطيات) زوّد بها عن طريق احساساته واستبطاناته أو ذكرياته الراهنة، إضافة إلى معرفته بقواعد معينة للتتابع سائدة حتى الآن في الطبيعة.

ب ـ عن طريق قبول هذه المعطيات أو القواعد أو كليهما من الآخرين الذين يثق بهم. ثم يصوغ منها استدلالاته الخاصة، أو عن طريق قبوله من الآخرين الاستدلالات التي نشأت من المعلومات التي يدّعون أنهم حصلوا عليها، والاتساقات التي يدعون أنهم حققوها.

ج ـ عن طريق توقعات لا استدلالية، مبنية على تداعيات قد تشكلت عن طريق نتائج معينة متكررة في خبراته الماضية والتي هي مُثارة الآن بخبرة ما راهنة.

يجب أن نلاحظ عندما يكون الحدث الذي يتنبأ به شخص ما، هو خبرة مستقبلية أو فعل مستقبلي للشخص ذاته، أو لشخص آخر. فنحن لدينا بالأحرى حالة خاصة، هي إشارة خاصة جديرة بالاحترام، بالرغم من أنها تقع تحت أحد العناوين (النقاط) أعلاه. ربما يكون (س) قادراً على أن يتنبأ بأنه سوف تكون لديه، هو نفسه، خبرة معينة، أو سوف يقوم بعمل معين، لأنه يعرف استبطانياً أنه صاغ هدفاً معيناً. وربما هو قادر على أن يتنبأ بأن (ص) سوف تكون لديه خبرة معينة، أو يقوم بعمل معين، لأنه لديه سبب للاعتقاد، إما من تصريحات (ص) الواضحة أو من علامات أخرى، بأن (ص) قد حدد هدفاً معيناً.

4. لا يمكن للمرء أن يعرف أو يكون لديه سبب للاعتقاد بأن حدثاً من نوع كذا وكذا قد حدث في الماضي في مكان كذا وزمان كذا، إلا وفق واحد أو آخر من الشروط الآتية:

أ ـ إن الحدث كان خبرة ماضية حصل عليها المرء خلال عمر جسمه الحالي. وإنّ هذه الخبرة تركت أثراً فيه باقياً حتى الآن، وإن هذا الأثر يمكن أن يحفَّز بحيث يوقظ فيه ذاكرة تلك الخبرة الماضية.

ب- إن الحدث كان واحداً من الأحداث التي شهدها خلال عمر جسمه الحالي، وإن خبرة الشهادة تركت أثراً فيه باقياً حتى الآن، وهو يتذكر الآن الحدث المشهود على الرغم من أنه ربما غير قادر على تذكر خبرة شهادته.

ج ـ إن الحدث كان مجرباً ومشهوداً من لدن شخص آخر، يتذكره الآن ويخبر هذا الشخص عنه.

د ـ إن الحدث كان معروفاً ومشهوداً من لدن شخص ما (سواء كان هذا الشخص نفسه أو آخر) سجله في وقته أو فيما بعد من الذاكرة، وإن هذا التسجيل أو الاستنساخات أو الترجمات باقية، وأنها مدرَكة الآن من لدن الشخص ومفهومة لديه.

هـ ـ الاستدلال الواضح أو الغامض، سواء المصاغ من لدن الشخص نفسه أو قبله من الآخرين، من معطيات مزوّدة عن طريق إدراك حسي حاضر، أو من الاستبطان أو الذاكرة، إضافة إلى معرفة قوانين معينة للطبيعة.

ويقول برود: «أنا لا أجزم أنّ تلك الأمثلة التسعة للمبادئ الحدية الأساسية هي شاملة، أو أنها جميعاً تترابط منطقياً مع بعضها. ولكن، أعتقد أنها ستكفي كأمثلة لمبادئ حصرية مهمة لمجال واسع جداً، وهي مقبولة بشكل عام من الناس البسطاء المتعلمين والعلماء في أوروبا وأميركا».

الظواهر الباراسيكولوجية

والمبادئ الأساسية الحدّية

1 ـ الإدراك المسبق (التنبؤ بالمستقبل) (Precognition)

إن الإدراك المسبق، سواء كان تخاطرياً أو استشفافياً، يبدو أنه يتعارض، للوهلة الأولى، مع الفرع الأول من مبدأ السببية الذي يقرر أنّ الحدث لا يمكن أن يكون له أي تأثير قبل وقوعه بالفعل. في حين ينطوي الإدراك المسبق على معنى معرفة الحدث قبل وقوعه. إذ يبدو أنّ حصول الإدراك المسبق مشروط، إلى حد ما، بحدث لن يقع إلا بعد حصوله (أي الإدراك)، على سبيل المثال: إن عمل الوسيط، في تجارب سوال (Soal)، في كتابة الحرف الأول من إسم حيوان معين، يبدو، في حالات عديدة، مشروطاً إلى حد ما، بواقع أنّ المرسل سينظر، بعد دقائق قليلة، إلى البطاقة المرسوم عليها الحيوان. وينطوي هذا الأمر على إخلال بالتتابع الزمني للسبب والنتيجة، فالنتيجة (الإدراك) سوف تسبق سببها (الموضوع أو الحدث).

ويتعارض الإدراك المسبق مع الفرع الثالث من المبدأ الرابع. إذ يجب أن لا نعد التنبؤ بالحدث مثالاً لمعرفة خارقة، ما لم نكن أنفسنا

مقتنعين بأن نجاح الوسيط لا يمكن أن يُفسَّر سواء باستدلالاته الخاصة أو بمعرفته لاستدلالات صاغها الآخرون، أو بتوقعات لااستدلالية مبنية على تداعيات متشكلة في ذهنه عن طريق خبرات متكررة لتتابع في الماضي. وبالنسبة إلى تجارب الدكتور سوال والأستاذ راين، فإنّ كل تلك الأنواع من التفسيرات مستبعدة عن طريق تصميم التجريب. وفي بعض الحالات الجيدة من الإدراك المسبق المتفرّق يبدو أنها تؤكد عملياً أنه لا يمكن إعطاؤها تلك التفسيرات.

ويبدو أنّ الإشكالية تكمن في أنّ إثبات الإدراك المسبق الخارق يفرض تغييراً جذرياً في مفهومنا عن الزمن، ومن المحتمل أنه تغيير مرتبط به في مفهومنا عن السببية. ولا يعتقد برود أنّ التعديلات التي قدمتها النظرية النسبية إلى فكرتي الزمان والمكان الفيزيائيين ملائمة في هذا الجانب، سوى أنها، وبمعنى عام جداً، حررت عقولنا من النظرة الضيقة وفتحت المجال واسعاً لتصور إمكانات هائلة في هذا الصدد. فإذا فرضنا أنّ شخصاً ما حصل له إدراك مسبق خارق لخبرة ما ستحصل له لاحقاً، فإنّ النظرية النسبية لا تخبرنا أي شيء حول موقع وتاريخ الأحداث الفيزيائية بواسطة قضبان قياس وساعات مألوفة، أو عن طريق إشارات ضوئية يمكن أن تفيدنا مباشرة في جعل هذه الحقيقة معقولة.

2 ـ التخاطر (Telepathy)

ما دامت المعلومات يتم استلامها، في التخاطر، بعد إرسالها

من المصدر (المرسل)، أو في وقت إرسالها نفسه، فهو لا يتعارض مع الفرع الأول من مبدأ السببية العامة. وهذا ما يبعده عن التناقض المنطقي. ولا يتعارض التخاطر، أيضاً مع الفرع الثالث من المبدأ الرابع الذي يقرر حدود طرق اكتساب المعرفة، طالما لم يحصل على تفسير ثابت يقرر كيفية معينة ويستبعد الأخرى.

لكن التخاطر يتعارض مع الفرع الثاني من المبدأ الرابع، وكذلك مع المبدأ الثاني، والفرع الثالث من المبدأ الأول، والمبدأ الثالث.

فيما يتعلق بالفرع الثاني من المبدأ الرابع، يجب أن لا نعد معرفة (س) بخبرة ماضية أو معاصرة لـ(ص)، معرفة خارقة، إلا إذا كنا مقتنعين بأن (س) لم يكتسبها عن طريق أي من الوسائل الاعتيادية المذكورة في ذلك المبدأ. الملاحظات عينها تنطبق على اكتساب (س) من (ص) معرفة عن حقيقة معروفة لهذا الأخير، أو أن يصبح (س) واعياً بقضية يفكر بها (ص). والآن، ففي الحالات التجريبية للتخاطر المعرفي الماضوي أو المتزامن استبعدت بعناية كل إمكانات الاتصال الاعتيادي بسبب طبيعة الاستعدادات التجريبية. وفي أفضل الحالات المتفرقة للتخاطر لا يبدو أنّ الاتصال الاعتيادي مستبعداً بالفعل. وفي العديد من الحالات المختبرة والمفحوصة بعناية، كان الشخصان المعنيان يبعدان مئات الأميال، وليس في متناولهما تلفونات ووسائل مشابهة للاتصال عبر المسافات الطويلة، في الوقت الذي حصلت فيه لأحدهما خبرة مطابقة لخبرة مزامنة تقريباً في الآخر.

وإذا كان التخاطر اللاتنبؤي منسجماً مع المبدأ الثالث، فيجب علينا أن نفترض بأن الشرط الضروري المباشر لمعرفة (س) التخاطرية بخبرة

(ص) هو حدث معين في دماغ (س). وإذا كان التخاطر اللاتنبؤي ينسجم مع المبدأ الثاني، فلا نستطيع الافتراض بأن هذا الحدث الذي في دماغ (س) ناتج مباشرة من طريق خبرة (ص) التي يدركها (س) تخاطرياً. إذ يؤكد المبدأ الثاني أنّ التغيير الوحيد في العالم الخارجي الذي ينتجه مباشرة حدث في ذهن شخص هو تغيير في دماغ ذلك الشخص. وإذا كان منسجماً، أيضاً، مع الفرع الثالث من المبدأ الأول، فإن الحدث الذي في دماغ (ص)، الذي هو نتيجة مباشرة، في العالم المادي، لخبرته، لا يمكن أن يكون سبباً مباشراً للحدث الذي في دماغ (س) والذي هو شرط ضروري مباشر لمعرفة (س) التخاطرية بخبرة (ص). إذ إنّ هناك فجوة مكانية بين ذينك الحدثين الدماغيين، ويؤكد الفرع الثالث من المبدأ الأول بأن الفترة الزمنية المتناهية يجب أن تنقضي، وإنها يجب أن تكون مشغولة بسلسلة سببية من الأحداث تحدث بشكل متتابع في سلسلة النقاط التي تشكل مساراً متصلاً بين الحدثين.

إذا كان التخاطر التنبؤي متفقاً أيضاً مع المبادئ: الثالث، والثاني، والفرع الثالث من المبدأ الأول، فهذا يفترض الاعتقاد أنه يحدث بالطريقة التالية: إن لخبرة (ص) حدث معين في دماغ (ص) بوصفه نتيجة مباشرة لها. وهذا يبدأ عملية متحوّلة تتجاوز، بعد فترة فاصلة من الزمن، الفجوة بين جسم (ص) وجسم (س). وهناك يُحدِث تغييراً معيناً في دماغ (س)، وهذا هو الشرط الضروري المباشر لمعرفة (س) التخاطرية بخبرة (ص).

ونضيف إلى ذلك بأن سبب تعارض التخاطر مع الفرع الثالث من المبدأ الأول، هو غياب السلسلة السببية التي توصل بين الحدثين

المتباعدين بمسافة واسعة. كما أنّ الاختبارات لم تُعيِّن نوعاً من العوامل السببية تعمل كوسائل اتصال، بين عقول خالصة، عبر مسافات واسعة. وإنّ أقفاص فراداي المانعة لمرور الموجات الكهرومغناطيسية الطويلة والمتوسطة، لم تقف عائقاً دون حدوث الاتصالات التخاطرية في الاختبارات التي أجريت لهذا الغرض.

وإذا كان التخاطر يقوم على استلام عملية عقلية محضة من مرسل عاقل، فهذا يعني امتلاك عملية عقلية لم تكن متولِّدة من عمليات دماغية للمتسلِّم نفسه، مما يؤدي إلى تفوق العمليات العقلية على العمليات الدماغية في الشخص نفسه. وهذا ما يجعل التخاطر يتعارض مع المبدأ الثالث الذي يقرر اشتراط العمليات العقلية بالعمليات الدماغية في الشخص نفسه.

3 ـ الاستشفاف (الجلاء البصري) (Clairvoyance)

يتعارض الاستشفاف مع الفرع الأول من المبدأ الرابع. وهو يستبعد، بالتعريف، الإدراك الحسي الاعتيادي، ولا يحدث عن طريق إحساس يعزى إلى تحفيز عضو مستقل بواسطة عملية فيزيائية تنبعث من الموضوع المدرَك، وتنقل نبضة عصبية من المستقبِل المحفِّز إلى الدماغ.

موقفنا من مبادئ برود

يذكر برود إن ما يعنيه بالمبادئ الأساسية الحدية للمعرفة، أنها مبادئ نسلِّم بها من دون تردد كنظام يحدد نشاطاتنا ونظرياتنا العلمية،

وبعض هذه المبادئ واضح بذاته، والبعض الآخر مدعوم، بشكل كبير جداً، بالحقائق التجريبية التي تقع ضمن مجال الخبرة الاعتيادية واختباراتها العلمية.

ما يؤخذ على تصريح برود هو، أولاً، إنه لم يميِّز بين هذه المبادئ وقوانين العلم، وثانياً، لم يقدم دليلاً كافياً على أنّ تلك المبادئ مدعومة بالوقائع الاعتيادية والعلمية جميعاً.

فيما يتعلق بالنقطة الأولى، يقدّم برود وصفاً غير كافٍ لحدود المعرفة العلمية، ولم يوضح كيف تكون قوانين العلم ونظرياته مشروطة، حتمياً، بتلك الحدود. فهو يصف الحدث الذي يتعارض مع قانون طبيعي ثابت، ولا يتعارض مع أحد المبادئ الحدية الأساسية، بأنه ظاهرة شاذة، ويصف الحدث الذي يتعارض مع أحد المبادئ الحدية للمعرفة بأنه خارق. لكنه لم يوضح، هل أن كل حدث يتعارض مع أحد المبادئ الحدية هو يتعارض، بالضرورة، مع قوانين العلم الثابتة؟

ويذهب جيمس وايتلي إلى أنه ليس من السهولة أن تذكر قانوناً علمياً دقيقاً، أو نظرية ثابتة تتعارض مع النتائج الثابتة في الباراسيكولوجي. والادعاء بعدم وجود قوانين أو نظريات علمية تفسر نتائج الباراسيكولوجي، لا يعني أنّ هذا الأخير يتعارض مع تلك القوانين، بالرغم من أن مبادئ برود ليست قوانين أو نظريات علمية ثابتة، وهذا ما يشكل ضعفاً في وصف برود لهذه المبادئ[1].

---

(1) Wheatley J.: **Implications for philosophy**, In: «Krippner S. (Ed): *Advances in parapsychological Research, Part.1.*, Psychokinesis, plenum press, U.S.A. 1977. p.152- 155.

وإذا كان ليس كل ما يتعارض مع المبادئ الأساسية الحدية، يتعارض بالضرورة، مع قوانين العلم الثابتة، فهذا يؤدي إلى انهيار تلك الحدود المغلقة. فالتخاطر، مثلاً، يتعارض مع بعض تلك المبادئ، لكنه لا يتعارض مع قانون علمي ثابت. وإذا كان التخاطر يقع وراء حدود المبادئ ولا يقع وراء القوانين العلمية، فهذا يعني أن تلك الحدود ستشكل عاملاً مهملاً، من الزاوية العلمية المتحركة. وتصبح تلك الحدود مجرد فرضيات وصفية للواقع، لا تعبّر عن حدود قصوى للمعرفة العلمية.

الاعتراض العلمي على مبادئ برود الحدية

يبدو أنّ مبادئ برود مبنيّة على أساس عقلانية الحس العام. وكما نعلم فإنّ العلم لا يسير وفقاً لقناعات الحس العام (أو الفطري). فقد خرقت فيزياء الكوانتم العديد من شروط بداهة الحس العام، وهي بالتأكيد تخرق شروط مبادئ برود الحدّية. فمن الملاحظ أن مبادئ برود تعمل في حدود السببية الموضعية أو الخطية وهي سببية تشترط تتابع الأحداث في المسافة التي تفصل بين حدثين فيزيائيين. وقد ذكرنا في بداية الفصل الأول من هذه الدراسة أن نظرية الكوانتم تخرق هذا الشرط، وتكشف عن سببية من نوع آخر «لا موضعية»، تشتغل في عالم لاانفصالي وهو تصور لا تستوعبه مبادئ برود الحدّية قطعاً، وهي مبادئ لا تفسر متباينات بِل وهايزنبرغ. ولذلك فإن العلم في حالة انتهاك كامل لتلك المبادئ، أو بشكل أدق، إن برود لم يراع عند وضعه تلك المبادئ مستويات الواقع الجديدة التي كشفت عنها فيزياء الكوانتم، فضلاً عن

أن افتراض وجود مبادئ حديّة للمعرفة العلمية مسألة فيها نظر وفقاً لتاريخ التطور العلمي.

وطبقاً للفيزياء الكوانتية فإن الفرعين الثاني والثالث من المبدأ الأول لـ (برود) ليسا ضروريين. لأنهما يشترطان سببية موضعية، وزماناً خطياً. وقد رأينا في الفصل الأول أنّ العلماء يتعاملون مع الإلكترون بوصفه في لا مكان، أو في كل مكان، فضلاً عن أنه لا يمكن وصفه وفق سببية موضعية. باختصار، إن التصور العلمي المذكور في الفصل الأول لا يشترط الفرعين المذكورين من المبدأ الأول.

الاعتراض الفلسفي على مبادئ برود

نريد أن نبيّن أنّ مبادئ برود السابقة تعبّر عن دائرة الإمكان العملي فحسب، وأنّ هذه الدائرة العملية أقل اتساعاً من دائرة الإمكان العلمي، ومن هنا تخرج تلك المبادئ عن أن تكون محددة لدائرة الإمكان العلمي. ولهذا الغرض سنبدأ بالتمييز بين ثلاث دوائر من الإمكان، الأولى دائرة الإمكان العملي، والثانية دائرة الإمكان العلمي، والثالثة دائرة الإمكان المنطقي.

إن تصورنا لشيء أو حدث يمتلك وجوداً فعلياً، سواء في الوقت الراهن أو في الماضي، يقع في دائرة الإمكان العملي، مثل الصعود إلى القمر، وولادة أطفال الأنابيب. ويشمل ذلك كل فكرة أو حدث قابل للتحقق الفعلي في الواقع.

أما تصورنا لأشياء أو وقائع غير متحققة عملياً، لكنها لا تتعارض مع قوانين العلم الثابتة، فيقع في دائرة الإمكان العلمي. فالصعود إلى

المريخ على الرغم من أنه غير ممكن عملياً، لكنه ممكن علمياً، لأن المسألة هنا تتوقف على توافر الأجهزة المتطورة التي تستطيع بلوغ وتحمل ظروف المريخ.

أما تصوراتنا لأشياء وأحداث ـ بقطع النظر عن إمكانها العلمي ـ لا تتعارض مع القوانين القبلية للعقل، فهي تقع في دائرة الإمكان المنطقي.

وتعبر الاستحالة عن الجانب السلبي من دوائر الإمكان السالفة. فالجانب السلبي من الإمكان العلمي هو الاستحالة العلمية، وتتضمن تصورنا لأشياء تتعارض مع قوانين العلم الراسخة، مثل الصعود إلى الشمس، لأن الشمس قرص ملتهب بحرارة تفوق الخيال، وبالتالي فإن الصعود إليها يتعارض مع أحد قوانين الثرموديناميك القاضي بانتقال الحرارة من الجسم الأشد حرارة إلى الأقل حرارة، ولذلك فعملية توافر الوقاية اللازمة من الحرارة في داخل الشمس مستحيلة علمياً.

الأمر نفسه ينطبق على تصورنا لفكرة طيران الإنسان في الفضاء (من دون وسيلة)، مثل هذا الحدث مستحيل علمياً لأنه يتعارض مع قانون الجذب العام. ولو سألنا إنساناً لم يعرف قانون الجاذبية، عن سبب عدم قدرته على الطيران في الفضاء، لأجاب بأنه لا يمتلك جناحين. ولكن هذا الجواب لا يؤسس استحالة علمية، لأن وجود الجناحين ليس قانوناً بالمعنى العلمي. فضلاً عن ذلك، فإن الإنسان يمكنه أن يطير من دون جناحين في فضاء خال من الجذب، وهذا أمر فعلي. ولذلك فإن معرفة قوانين العلم مقدمة ضرورية لتحديد دائرة الإمكان العلمي.

يوجد بين الإمكان العلمي والإمكان العملي اتفاق ضروري في

الجانب السلبي، لكن المفارقة تبقى ممكنة في الجانب الإيجابي، ذلك أنّ جميع الأشياء المستحيلة علمياً مستحيلة عملياً أيضاً، لكن ليس كل الأشياء الممكنة علمياً ممكنة عملياً. فالصعود إلى المريخ ممكن علميا، لكنه غير ممكن عملياً. في حين أنّ الصعود إلى الشمس مستحيل علمياً، ولذلك فهو مستحيل عملياً أيضاً.

وتقع تصوراتنا التي لا تتعارض مع القوانين القبلية للعقل، بقطع النظر عن استحالتها العلمية، ضمن دائرة الإمكان المنطقي. فتصورنا لعدد فردي يقبل القسمة على اثنين من دون كسر ينطوي على تناقض منطقي، لأنه يقرر وجود عدد هو فردي وزوجي في آن واحد. وكذلك تناقض فكرة الدائرة المربعة. وإن عملية كشف هذا التناقض هي عملية قبلية وليست تجريبية. ولهذا السبب تمتنع التصورات المتناقضة ذاتياً.

نستنتج من ذلك بأن التصورات غير الممكنة علمياً ربما هي ممكنة من الناحية المنطقية، على سبيل المثال: الصعود إلى الشمس، بالرغم من أنه غير ممكن علمياً، بسبب تعارضه مع قوانين العلم، لكنه ممكن من الناحية المنطقية، لأنه لا يتناقض مع مبادئ العقل. لكن ما هو مستحيل منطقياً يكون مستحيلاً من الناحيتين العلمية والعملية معاً. وهكذا فإن دائرة الإمكان المنطقي أوسع من دائرة الإمكان العلمي وهذه بدورها أوسع من دائرة الإمكان العملي.

ونستنتج أيضاً، بأن الإمكان المنطقي يجيز اختراق قوانين العلم، لأنها قوانين مستندة إلى التجربة، ولما كانت أحكام التجربة ليست ثابتة أو مطلقة، وإنما متغيرة مع تغير الظروف، لذلك فهي احتمالية وحسب، ولذلك فإن خرقها ممكن ولا يشكل تناقضاً،

بـل أنّ العمل التطـوري للعلـم عبـارة عـن اختراق وتصحيـح أو تبديل.

من هنا، نقول: إنه إذا كانت ظواهر الباراسيكولوجي تتعارض مع قوانين العلم، فهي غير ممكنة علمياً، ولا يتبع ذلك بالضرورة أن تكون مستحيلة منطقياً. وفي الحقيقة إنّ هذه الاستحالة (سواء العلمية أو المنطقية) تتقرر في حالة كون تلك الظواهر متخيَّلة فقط، أي مجرد تصورات، وليست وقائع فعلية. فالتصور إذا كان يتعارض مع قوانين العلم نقول عنه: إنه غير ممكن علمياً. في حين إذا كان حقيقة فعلية فالمسألة مختلفة تماماً. وظواهر الباراسيكولوجي لم تكن تصورات نتخيل إمكانها من عدمه في ضوء قوانين العقل والعلم، إنما هي وقائع فعلية محقّقة. ولما كان من الثابت علمياً أنّ الوقائع التجريبية هي التي تضفي المشروعية على القوانين العلمية، فإن الوقائع الجديدة (الباراسيكولوجية) تفرض تعديلاً أو تصحيحاً لأي قانون علمي يتعارض معها، استناداً إلى حقيقة كون العلم لا يفرض قوالب مطلقة للمعرفة.

ولما كانت المبادئ التي طرحها برود ليست قوانين علمية ثابتة وشاملة، بل مجرد عمليات وطرق منسجمة مع التجربة وقوانين العلم، لذلك فهي لا تحدد دائرة الإمكان العلمي ولا الإمكان المنطقي، وإنما هي تحدد جزءاً من دائرة الإمكان العملي، التي تشمل أحداثاً ووقائع متنوعة، مثل، ظواهر الحياة اليومية، والخبرات الاعتيادية، والملاحظات والخبرات العلمية المتحققة في الوقت الراهن. وبالتالي فهي لا تحدد الأحكام العلمية والفلسفية بشكل شامل ومطلق، ومن هنا فهي لا تصلح معايير لتحديد الواقع الكوني.

ونستذكر، في هذا الصدد، جواب الرجل الذي لا يعرف قوانين العلم عن سبب عدم قدرة الإنسان على الطيران من دون وسيلة، بقوله: «إنه لا يمتلك جناحين». فإن مبادئ برود، باستثناء المبدأ الأول، تحدد الاستحالة بمستوى مفهوم الرجل الاعتيادي. وهذا ما يدعونا إلى القول بأن تحديد برود للخارقية وفق مبادئه، تحديد غير دقيق. بل أن أي تحديد للخارقية لا يستند إلى قوانين العلم (دائرة الإمكان العلمي) لا يخرج عن مفهوم الإنسان الذي يجهل العلم. بل هي كخارقية التلفاز، والهاتف، والمصباح الكهربائي، لذهن الإنسان قديماً. وبالتالي أدعو هذا اللون من الخارقية، خارقية الجهل بقوانين العلم، وهي مختلفة تماما عن خارقية ظواهر الباراسيكولوجي.

يظهر مما سبق أنّ ظواهر ساي ممكنة التصور من الناحية المنطقية باستثناء ظاهرة واحدة تحتاج إلى نقاش وهي ظاهرة «المعرفة المسبقة»، (Precognition). وهي إحدى ظواهر الإدراك فوق الحسي. بينما يبقى الاستشفاف والتخاطر من الظواهر المسوّغة منطقياً ويمكن إيجاد تصور علمي لها ضمن مجال الإشعاعات والجسيمات الذرية، فهي إذن، ممكنة علمياً أيضاً. وبما أن الطرق الإحصائية أثبتت وجود هذه الظواهر في الإنسان فهي ممكنة عملياً أيضاً. وهذا يؤدي إلى التساؤل التالي: إذا كانت ظواهر الإدراك فوق الحسي ممكنة عملياً، لماذا لا تحدث دائماً لكل إنسان؟ وهنا يأتي عامل السيطرة جواباً على هذا السؤال، إذ إنّ فقدان عنصر السيطرة على أداء الظاهرة من قبل الإنسان هو السبب في ضبابية الصورة التي يظهر فيها وندرتها وتلقائيتها، وهذه التلقائية تأتي بسبب المصادفة النسبية التي مؤداها اتفاق ظروف

معينة غير مسيطر عليها من قبل الوسيط على إحداث الظاهرة.

ولكن يبقى مأزق التنبؤ الخارق بالمستقبل قائماً. فهو أولاً، ينتهك مبدأ السببية وثانياً إذا كان متحققاً عملياً وفي الوقت نفسه ينتهك مبدأ السببية، فهل هذا يعني أن هناك شيئاً متحققاً عملياً لكنه متناقض منطقياً؟

الجواب: التنبؤ المسبق لا ينتهك السببية كمبدأ عام منطقي قبلي والدليل أنه يمكن تصوره أو تصور حدوثه من دون تناقض إذا فكرنا بأن هناك في الطبيعة الإنسانية أو العالم بشكل عام سبب له. فالشيء الغريب وغير المألوف لا يعني أنه لا سبب له وجهلنا بالسبب لا يعني عدم وجوده.

فالمبدأ المنطقي للسببية يقول بأن لكل معلول علة والتنبؤ بالمستقبل لا يتناقض مع هذا المبدأ، وإنما يحدث التناقض مع العلاقة الزمنية بين السبب والنتيجة. فالعقل يمكن أن يتصور حدوث التنبؤ المسبق ويتصور وجود سبب يحدثه. فيجب أن نميِّز بين تصور وجود سبب أحدث التنبؤ بالمستقبل نفسه وبين تصور العلاقة الزمنية بين السبب والنتيجة في التنبؤ المسبق. فالعلاقة الزمنية تنعكس في التصور الثاني لا في التصور الأول. إذن، سبب التنبؤ المسبق شيء والعلاقة الزمنية المنعكسة بين السبب والنتيجة بعد حدوث التنبؤ المسبق شيء آخر. وينطوي التفسير العلمي على اكتشاف سبب حدوث التنبؤ المسبق نفسه، أي الكشف عن الميكانيزمات المتحكمة في فاعلية حدوثه، أما العلاقة الزمنية المنعكسة فمسألة أخرى تحتاج إلى تحليل فلسفي من أجل تقرير واقعها وتسويغه أو تعديل التناقض الظاهري بين السبب والنتيجة.

وهنا يمكن أن نقترح حلين كفرضيتين لحل المشكلة.

1. الحل الأول يفترض أنّ سبب حدوث التنبؤ المسبق يؤدي إلى حالة جديدة من الوعي تتقرر فيها العلاقة بين الوعي والعالم بصيغ مختلفة قد تكون معاكسة للعلاقة المألوفة بين الوعي الاعتيادي والعالم. ذلك يعني حدوث حالة متغيرة للوعي تقرر واقعاً جديداً يمكن أن نسميه مع (ليشان) الواقع الاستشفافي أو الواقع الصوفي.

فإذا انعكست العلاقة الزمنية بين السبب والنتيجة في هذا الواقع الجديد مقارنة بالعلاقة الزمنية المألوفة في الواقع الحسي فإنّ ذلك لا يعني وجود تناقض منطقي يخرق مبدأ السببية وذلك لاختلاف المكانين والزمانين اللذين تحدث فيهما الظاهرة المعنية. ولذلك، فسبب التناقض الظاهري هو قياسنا للعلاقة الزمنية بين السبب والنتيجة في الواقع الاستشفافي الجديد وفق مقاييس الواقع الحسي. وهذا يحدث بشكل مماثل لاختلاف علاقات القبل والبعد، واليمين واليسار والأمام والخلف، بالنسبة لحركتين متعاكستين في الاتجاه. فالذي وراء المتحرك الأول يكون أمام المتحرك الثاني وبالعكس، والذي على يمين المتحرك الأول يكون على يسار المتحرك الثاني وبالعكس.

الجدير بالذكر أننا دائماً نقيس الظواهر غير المألوفة والجديدة بالظواهر المألوفة فتبدو تلك الظواهر متناقضة وغير مقبولة. على سبيل المثال: ستقول الظواهر المألوفة للظواهر غير المألوفة بأنك تسلكين بشكل مناقض للفهم، وترد الظواهر

غير المألوفة بالمثل، فيحدث الصراع، ولذلك يجب التفاهم والهدنة بين كلا النوعين فتقول الظواهر المألوفة لغير المألوفة، بأنكِ تتحركين باتجاه ومكان مخالف لاتجاه حركتي، ولذلك فنحن على حق بالنسبة لمقاييسنا وأنت على حق بالنسبة لمقاييسك. وإن حركتك هي عكس حركتي، وهكذا فكلنا منسجم ضمن عالمه. ويظهر التناقض الظاهري إذا حاولنا قياس حركتك زمانياً ومكانياً بمقاييس حركتي وهذا هو الخطأ.

2. الحل الثاني: نفترض أنّ العلاقة الزمنية المعكوسة بين السبب والنتيجة هي علاقة ليست حقيقية في العالم الطبيعي. وإنها لا تتضمن أي تناقض منطقي، فالعلاقة الزمنية المنعكسة تعني أن الحدث يمكن أن يمارس تأثيراً في الوعي قبل وقوعه، وهذا يثير تناقضاً منطقياً. فالحدث قبل وقوعه هو غير موجود للوعي، والقول: إنه يؤثر في الوعي يعني أنه موجود، ولذلك فهو موجود وغير موجود في الوقت نفسه وهذا تناقض فاضح.

إذن، لماذا تحدث الظواهر مخالفة للمسار المنطقي للأحداث؟ هذا على فرض أن الإدراك المسبق متحقق عملياً، بمعنى آخر، لماذا تعاند الطبيعة النظرية المنطقية، لتحدث كما تشاء؟ فهذا بحاجة إلى نقاش إضافي قد يستدعي تعديلاً في الفهم الإنساني للسببية والاحتمالية. فضلاً عن ذلك، فإن المنطق لا يحكم الواقع، فقد تعاند الطبيعة النظرية المنطقية لتحدث بصورة معينة. وهذه المسألة يمكن

حلها في ضوء نظرية الملاحظة وإسهام الملاحظ في الأحداث الذي أقرته النظرية الكمية في الفيزياء. وسوف نطرح هذا الحل في الفصل الخاص بالتزامن من هذا الكتاب.

بحث في فلسفة العلم

رأينا اختلاف مقاييس الإمكان العملي والعلمي والمنطقي. ورأينا أنّ ظواهر الإدراك فوق الحسي ممكنة علمياً. وفسرنا طبيعة وخاصية الإمكان العملي لظواهر الإدراك فوق الحسي وقلنا: إنه إمكان يفتقر إلى عامل السيطرة. ولذلك فهو إمكان ناقص. والآن نريد أن نعيّن خواص الإمكان العلمي لظواهر ساي من خلال فلسفة العلم.

يمكن تحديد مستويين للفهم العلمي: الأول هو المستوى الوصفي الذي يكتفي بوصف الظواهر من دون البلوغ إلى عللها الحقيقية. والثاني هو المستوى التفسيري السببي الذي لا يكتفي بالوصف وإنما يسعى إلى تحقيق مستوى العقلانية المستندة إلى التفسير السببي، ويمكن أن نقدم مثالاً توضيحياً من الفكر العلمي:

مرّت ملايين السنين على الإنسان من دون أن يعرف القوانين المتحكّمة، على سبيل المثال، بسقوط قصاصة رقيقة من ورق السجائر بشكل متعرج نحو الأسفل. ولم يدرْ في خلد ذلك الإنسان أنّ القوانين المتحكمة في سقوط قصاصة الورق هذه هي القوانين عينها المتحكمة بحركة الأجرام السماوية.

فقد سبقت ذلك تفسيرات خرافية وأسطورية عديدة. إن قوانين العجلة (التسارع)، والقصور الذاتي والجاذبية لا يمكن أن تكون

أكثر من كونها قوانين وصفية، فالتسارع هو الصيغة البسيطة الملائمة لوصف مجموعة حركات (قصاصة ورق ساقطة نحو الأسفل) مهما تعددت واختلفت مرات السقوط. وهذا الوصف يوجز عدداً كبيراً مئات أو آلاف من حالات السقوط أو الحركة التثاقلية.

فالقوانين الوصفية للحركة قوانين بسيطة لا تعلل الظاهرة المدروسة. واعتقد الناس أنه إذا كانت قوانين التسارع والقصور قوانين وصفية فإن قانون الجذب العام قانون تعليلي (سببي) وكان هذا الاعتقاد بدافع البحث عن المعقولية في التفسير الذي لا يستقيم إلا بالقانون العلّي أو التعليلي. ولقد دفع هذا الاعتقاد الفيلسوف الألماني (كانط) إلى إرجاع قانون القصور الذاتي إلى قانون السببية وحاول استنباطه منه، على أساس أن التغير من السكون إلى الحركة أو من سرعة أقل إلى سرعة أكبر كان بسبب عامل خارجي، ولكن البحث الفلسفي في العلم أثبت أن الجاذبية نفسها لا يمكن أن تكون علة جوهرية لأنها، أي الجاذبية، ليست قوة محددة، ولقد فشلت فرضية الكرافتات في تفسير الجذب. وحسمت المسألة على يد أينشتين في النسبية الخاصة التي نقلت الجاذبية من مفهوم القوة إلى مفهوم التسارع ومن المفهوم الفيزيائي إلى المفهوم الهندسي بإثباتها أن خاصية الجذب ليست ذات طبيعة فيزيائية وإنما هي خاصية من خواص الهندسة الكونية.

وقد ذهب أوغست كونت إلى أن قانون الجاذبية قانون وصفي، منطلقاً في ذلك من تصريح نيوتن بعجزه عن تفسير الجاذبية أو تعريف ماهيتها.

ويبدو من ذلك الجدل الفلسفي أن القانون العلمي ينظر إليه من

وجهة نظر العلم كقانون وصفي، وينظر إليه كقانون تفسيري (سببي) من المنظور الفلسفي الذي يبحث عن المعقولية والفهم، لأن العلم يكتفي بالنتائج العملية من دون أن يشترط المعقولية والفهم.

كان العلم الحديث يكتفي في بداية الأمر بالتفسير الوصفي عن طريق قوانين وصفية تحاول الإجابة عن أسئلة تتصل بكيفية وقوع الحوادث من دون أن تكشف عللها القريبة، ومن ثم يمكن أن نعيّن مستويين للتفسير العلمي:

1. مستوى القانون الوصفي الذي يشرح لنا الكيفية: تحت شروط معينة داخلية وخارجية نحصل على واقعة معينة، على سبيل المثال: إن الاسترخاء وتمارين التنفس والحركة البدنية، والتأمل، والرياضات الروحية تطلق لدينا ظواهر أو قابليات كالتخاطر والاستشفاف والتنبؤ وغيرها. ويمكن أن نربط النتيجة بتلك الشروط بعلاقة شرطية فتصبح الصيغة العلمية: إذا تحقق كذا وكذا يحدث ...كذا. وبصيغة رمزية إذا كانت الشروط م،ن، ق...الخ والنتيجة هي ب، تصبح الصيغة العلمية م،ن، ق، ب. وتتميز هذه الصيغة بخاصتين مهمتين هما:

الأولى: إن الصيغة تفسر الظاهرة بسببها البعيد، والثانية: إن هذه الصيغة ليست حتمية، لأن سلسلة الشروط غير محددة بدقة كافية، فربما كانت هناك شروط مختلفة تؤدي إلى النتيجة نفسها، وبالتالي من الممكن استنتاج الظاهرة نفسها من سلسلة مختلفة من الشروط. وهذا يعني أنّ هذه الشروط على الرغم

من أنها تسبب الظاهرة إلا أنها لا تقول إنها يجب أن تحدث. فثمة احتمال واسع يبقى قائماً في الصيغة.

2. مستوى القانون التعليلي (السببي)، ويتطلب أن يكون التفسير بالسبب القريب. على سبيل المثال: يشرح لنا كيف يحدث التخاطر أو الاستشفاف أو المرض...الخ بسببه القريب، أي يكشف عما يحدث في العقل والدماغ وما هي الأداة التي تنقل خلالها المعلومات أو العوامل المتحكمة بقوة ساي.

إن هذين المستويين من التفسير ممكنا التحقيق في كل علم، كما يمكن الاكتفاء بتحقق أحد المستويين في أي علم من العلوم، لأنه، كما ذكرنا سابقاً، إن العلم الحديث يبدأ بالتفسير الوصفي فقط من دون التعليل. وتتفاوت العلوم فيما بينها في تحقيق مستوى التعليل من حيث الدقة والمعقولية.

دلّت التجارب المختبرية والتطبيقات العملية على أن الباراسايكولوجي يستوفي المستوى الوصفي. فالإيحاء، والاسترخاء والتأمل، والرياضات الأخرى تطلق قدرات ساي عند الإنسان. وتصف كتب الباراسايكولوجي طرقاً عديدة ومتنوعة لإطلاق تلك القدرات. وقد تنوعت طرق العلاج الروحي بتنوع الأشخاص المعالجين، لكنها جميعاً تؤدي النتيجة نفسها، وقد ذهب بعض الباراسيكولوجيين إلى القول: إن التركيز على إطلاق تلك القابليات، وتطوير طرق تحصيلها وتقنينها أفضل من المحاولات العقيمة لإنجاز التفسير السببي والتعليل بالعلة القريبة، وأكثر أهمية، في المرحلة الحالية على الأقل، من البحث عن قوانين ونظريات

ربما لاتزال بعيدة عن مستوى الاستكشاف العلمي الحالي!.

أليس في القوانين الوصفية كفاية لجعل حقل معين يتصف بالعلمية؟ وماذا يكون الموقف لو كانت هذه الصيغ الوصفية مستوفية للمعيار العلمي؟.

القانون والمعيار العلمي

مما سبق يتضح لنا احتمالان في التفسير:

1. ربما كانت ظواهر ساي (الخارقة) تنطوي على نظرية أو قانون سببي، وعندئذ يتعين علينا البحث من أجل الكشف عن هذا القانون.
2. إن هذه الظواهر لا يجمعها قانون واحد معين، وإنما هي تجليات لقوة خفية نكتفي بوصف مظاهرها. وهذه التجليات لا تخضع لقاعدة واحدة يمكن أن تتخذ منطلقاً للتنبؤ بمسارها وحركتها. والسبب لأنها متصلة بالجانب اللاإرادي واللاواعي من شخصيتنا.

- الاحتمال الأول يقترح تصديقه أن نعطي لحقل ساي إطاراً نظرياً تفسيرياً يبحث عن القانون العلمي والمعقولية.
- الاحتمال الثاني يقترح تصديقه أن يكون الباراسيكولوجي علماً تطبيقياً وحسب من دون أن يشترط ضرورة التفسير الختمي والبحث عن القانون والنظرية بمفهومها السببي.

الاحتمالان السابقان مستنبطان من موقفين فلسفيين تجاه الحقيقة العلمية.

الموقف الأول ينظر إلى الحقيقة العلمية بوصفها الظواهر المدروسة دراسة منظمة قبل أن تصاغ لها النظرية الملائمة.

والموقف الثاني ينظر إليها بوصفها القانون أو النظرية ذاتها، ولا فرق بينهما، فالنظرية تنطوي على جميع الظواهر المدروسة مهما تنوعت.

وبما أن القانون أو النظرية هو الخاصية المميزة لتقدم العلم الحديث إضافة إلى كونه الثمرة النهائية لجهود العلماء فهو الحقيقة العلمية على وجه الدقة.

والنهج العلمي لبلوغ الحقيقة يبدأ بالمنهج الاستقرائي ومن ثم ينتهي إلى منهج فرضي استنباطي فيما يتعلق بالدراسات الأكثر تجريدية (كالفيزياء النظرية). فبدءاً من مشاهدة الظواهر يبحث العالم عن صيغة يستطيع أن يستنبط منها المواضع المنظورة. وتسمى العملية التي يعثر بها على هذه الصيغة عملية «استقراء» ويتطلب العثور عليها تصوراً خلاقاً من قبل العالِم. وهناك تفسيران لإيجاد الصيغة العلمية:

- **الأول** يقول: إن العالِم يكتشفها اكتشافاً.
- **الثاني** يقول: إن العالِم يخترعها اختراعاً، كما اخترع الكسندر غراهام بل التلفون، فالفرض أو الصيغة هي نتاج التصور البشري، نتاج لقدرة العالِم على الاختراع.

إن التفسير بالاكتشاف يؤدي إلى القول بالبصيرة التي يكتشف فيها العالِم الصيغة الموجودة بين الظواهر المباشرة. وهذا يتفق مع تقليد الفلسفة السكولاستية التي تعتقد بوجود بصيرة (رؤية بوساطة العقل) تناظر رؤيتنا بوساطة العين، فكما نرى الأشكال والألوان بأعيننا، فإننا

نرى الأفكار والقوانين العامة ببصيرتنا العقلية. وهذا ما نجده عند أفلاطون وأرسطو والعصور الوسطى.

أما التفسير بالاختراع، ووصف العالِم بأنه مخترع هو أقرب إلى خط الفلسفة الوضعية والفلسفة الذرائعية.

ويقول المحدثون من العلماء: إن الفروض والصيغ من نتاج التخيل، وإنها تختبر بالتجربة والخطأ.

إن التفسير الأول (الاكتشاف) يفترض أن القانون موجود بين الظواهر كوجود الظواهر ذاتها؛ وإنه يمكن أن يكتشف إذا امتلكنا بصيرة حادة وجيدة تمكننا من رؤية صيغته. وهذا يفترض أن في كل علم يجب أن تكون هناك قوانين ونظريات مكتشفة من خلال التأمل بالمشاهدات ومعرفة الصيغة الكامنة التي تخضع لها بالضرورة. وهذا يفترض بدوره أن تكون تلك القوانين ضرورية وترتبط بها المشاهدات أو الظواهر ارتباطاً ضرورياً، وأن العلاقة بينها وبين الظواهر هي علاقة سببية.

واستناداً إلى هذا التفسير فإن الباراسايكولوجي لكي ينسجم مع العلم يجب أن تكون له قوانينه ونظرياته التي تفسر ظواهره. بمعنى آخر، إن الظواهر الخارقة تخضع لقاعدة يستلزم اكتشافها.

ويفترض التفسير الثاني (الاختراع) أنّ القانون لا يمتلك وجوداً حقيقياً كوجود الظواهر ذاتها، وإنما وجوده معرفي وحسب، فهو صيغة من اختراع العقل لا يعطيها الواقع بحد ذاته، أو هي غير موجودة في الخارج (خارج الذهن) وجوداً حقيقياً. ولذلك، فإن العقل عندما يبتكر الصيغة يبتكرها بناء على حاجة وشروط معينة. فإذا لم تكن هناك حاجة

والظروف غير متوافرة فليس هناك مسوّغ لأن ينشغل بالبحث عن الصيغة، وبالتالي فالقانون أو الصيغة ليست ضرورية أو حتمية وإنما هي ذات طبيعة ذرائعية وهي في حد ذاتها احتمالية. فإذا كانت هناك علوم قائمة على قوانين ونظريات، فإن هذا لا يشترط أنّ كل علم هو مجموعة من الصياغات النظرية فحسب، بل ربما تكفي الناحية العملية التطبيقية والنتائج المستمدة منها في ترسيخ علم من العلوم وإنجازه لشروط المعيار العلمي.

إذن، بناء على التفسير الثاني على العقل أن يبتكر الخطة الملائمة لتفسير الوضع الطبيعي القانوني، وأسمي فعل العقل ذاك بالابتكار؛ لأنه لا يكشف عن خطة جاهزة في الطبيعة بقدر ما يضع بفعل خلاّق الخطة الملائمة من نفسه، ولذلك ربما كانت هناك خطط عديدة لوصف وتفسير وضع معين للطبيعة. وكل الذي نعرفه عن قوانين الطبيعة هو هذه الخطط الفعلية المبسطة رياضياً. كما أن كل الذي نعرفه عن الشيء في الخارج هو هذه الانطباعات التي تزودنا بها الحواس أو الأجهزة العلمية. وهذه الخطط قد لا ترضينا في وقت من الأوقات فنحتاج إلى غيرها أو إلى تعديلها فقط، ولو كانت تمثل فعلاً قوانين الطبيعة ذاتها لما أمكن تبديلها بل ولما قبلنا بغيرها ولاستحال التفسير عملياً.

وانطلاقاً من هذا التصور، فإن علمية مجال ساي لا تشترط شموليته على قوانين ونظريات تفسيرية، بل يكتفي بالخطط العملية والإجراءات المختبرية والتطبيقية فقط. لكن هذا لا يعني عدم إمكان احتوائه على قوانين ونظريات، بل أنّ ذلك ليس شرطاً ضرورياً لوجوده كعلم.

والحقيقة إن التصور الأخير وإن كان أكثر انسجاماً مع حقل ساي،

لكنه غير مقبول لدينا كلياً. فكون الطبيعة قد تقاوم، في بعض الأحيان، عملية اكتشافها، لا يعني أنها لا تنطوي على قوانين ثابتة. وبالمثل، فإن التصور الأول لا يمكنه أن يتطرّف إلى حد إلغاء فاعلية العقل ودور خياله الابتكاري في طرح الخطط العقلانية لفهم الكون. فكما أنّ الطبيعة قد تعاند العقل لتعمل كما تشاء متجاوزة خططه القبلية، فإن العقل قد يُعين الطبيعة، في بعض الأحيان، لفهم نفسها، وفقاً لإملاءاته القبلية أو بشكل معاكس لها. فالتطرف في الصورة الأولى يؤدي إلى تحييد الملاحظ الذي رفضته الفيزياء الكمية المعاصرة. والتطرف في الصورة الثانية يؤدي إلى إلغاء القوانين الموضوعية للطبيعة والتشكيك بحتميتها لصالح قيم احتمالية يفرضها العقل رياضياً. وقد رأينا كيف استطاع تعميم مجال ساي حل تلك الإشكالية.

والحقيقة إن قبولنا لعلم ساي عملياً لا يستند إلى رؤية نظرية قانونية واضحة ولا يتناقض مع التصور الأول، كما أنه ليس دعماً للتصور الثاني، وإنما هو قبول مؤقت، مثلما نرى في قبول نظريات الفيزياء الكمية بوصفها إجراءات بحثية بديلة لكنها ليست نهائية.

فضلاً عن ذلك، فإن بحثنا كله يستند إلى البحث عن أساس فلسفي مفهومي لساي، سعياً إلى تحقيق الركن الثاني في العلم الموضوعي القائم على قوانين ثابتة أو شبه ثابتة، ولذلك فنحن نريد القول: إنه يكفي لمجال ساي أن يكون متحققاً على الصعيد الواقعي والعملي، لكي يكون علماً إلى جانب العلوم الأخرى، وإن كان لا يزال يبحث عن قوانين ثابتة لظواهره.

الإدراك فوق الحسي والمعرفة الإنسانية

بعد أن أوضحنا أن ظواهر الباراسيكولوجي وقائع فعلية وليست مجرد تصورات يمكن الحكم عليها أنها ممكنة أو غير ممكنة على مستوى علمي أو فلسفي، نأتي إلى مناقشتها في ضوء طبيعة المعرفة الإنسانية كما هي محددة فلسفياً. فنبدأ بتحديد طبيعة المعرفة التي يعطيها الإدراك فوق الحسي ثم نحدد مسوّغات هذا اللون من المعرفة من ناحية البيّنة المقدّمة لها. ثم نبحث مدى انسجام الإدراك فوق الحسي مع المذهب التجريبي أو مع المذهب العقلي.

هل أنّ الإدراك فوق الحسي معرفة؟

يميز الفلاسفة عادة بين لونين من المعرفة: الأولى هي المعرفة الإطلاعية (المباشرة) (Acquaintance Knowledge)، والنوع الثاني هي المعرفة القضائية (Propositional Knowledge). وهذا التقسيم يطلق عليه في الفلسفة الإسلامية تقسيم العلم إلى حضوري وحصولي. ويراد بالعلم الحضوري حضور ذات المعلوم لدى العالم في حالة يتطابق فيها العاقل والمعقول، وهو لون من المعرفة يحدث بلا واسطة من حس وأدوات أو استدلال وغيرها، مثال ذلك: علم النفس بذاتها وأفعالها، ومشاعرها وإحساساتها من ألم ولذة وحزن وفرح، وكذلك علم النفس بإدراكها ووعيها بالأشياء. ولذلك فهذا اللون من العلم هو

معرفة مباشرة بالموضوع. أما العلم الحصولي فهو علم يحدث بواسطة من حس واستدلال وغيرها، ولذلك فهو معرفة غير مباشرة. ويعرفه فلاسفة الإسلام بأنه حصول صورة المعلوم لا ذاته لدى العالم. كما أن كل ما يدرك بالعلم الحضوري يمكن أن يدرك بالعلم الحصولي، فبعد حضور النفس لدى ذاتها يمكن أن تحصل على صورة مكتسبة عن ذاتها فيما بعد، وكذلك أفعالها وإحساساتها وغيرها. ولما كان إدراك النفس لذاتها هو علم حضوري، وإدراكها لعلمها بذاتها وغيره هو أيضا علم حضوري، توقف العلم الحصولي في إمكانه على العلم الحضوري، فمن دون إدراك النفس لذاتها أو وعيها بذاتها لا يمكن أن تعي أي فعل من أفعالها ومن ضمنها علمها بالأشياء الخارجية.

النوع الأول من المعرفة إذن، أن أعرف مباشرة وبشكل فوري محتويات وعيي «فأنا أستطيع أن ألاحظ آلامي الخاصة، ومسراتي، وإدراكاتي، ورغباتي وأحلامي»[1]. ويذهب الوثوق الفلسفي إلى أن الإنسان يستطيع أن يدرك بهذه الطريقة الفورية والمباشرة محتويات عقله فقط؛ «وشيء شبيه بذلك يقودني إلى الاعتقاد بأن الناس الآخرين لديهم خبرات مماثلة، ولكن هذا استدلال وليس ملاحظة، فطبيب الأسنان لا يشعر بألم سنّي بالرغم من أنه لديه أسس استقرائية كافية للاعتقاد بأني أشعر بألم في سني»[2].

إذن، هل يقدم الباراسيكولوجي طريقة خاصة يمكن أن ألاحظ بها

(1) Russell. B.: *Human Knowledge, Its Scope and Limits,* London, 1961, p.58.

(2) Ibid. P.58.

وبشكل مباشر محتويات عقول الآخرين كما ألاحظ محتويات وعيي الخاصة؟ هل يقدم التخاطر هذه الطريقة؟ إذا أمكن الاطلاع المباشر على عقل الآخر عن طريق التخاطر فإن هذا سيفيدنا في معرفة الكيفية التي توجد فيها العقول الأخرى؛ لأنني سوف أعلم علماً حضورياً بالعقول الأخرى مثل علمي الحضوري بعقلي ومشاعري. فإذا تمكنّا من الحصول على معرفة مباشرة (حضورية) بعقل الآخر، أستطيع أن أكون متأكداً تماماً بأنه موجود كما أنا متأكد بأنني موجود، ذلك أنني أدرك مباشرة محتويات وعيي، فأعرف أنني موجود، ولذلك أعتقد أنني أنا، وهذا هو أساس الكوجيتو الديكارتي « أنا أفكر وإذن أنا موجود»، فهل أستطيع القول استناداً إلى المعرفة المباشرة التي يقدمها التخاطر «أنا أفكر وإذن هو موجود»؟ الإجابة عن هذا السؤال الإبستمولوجي ربما يحل المشكلة الدائمة في فلسفة العقل، أي هل هناك معرفة مباشرة بالعقل الآخر؟ وهل يعطينا التخاطر هذه المعرفة؟.

يرى أيج، أيج برايس بأن التخاطر لا يمدنا بمعرفة مباشرة بعقل الآخر؛ لأن المعرفة المباشرة لا تمتلك خاصية محددة، وأن هناك عدة متغيرات في التخاطر تتعلق بالمرسِل وما يشابهها في المستلِّم. فالمرسِل، في الحالات التلقائية عادة ما يعاني من أزمة، على سبيل المثال: يعترضه حادث ما، مثل غرق سفينة أو حادث مرور، أو كان مريضاً في حالة خطرة، أو قريباً من الموت، وأحياناً يكون مرتبطاً عاطفياً بالمتسلم. وخبرة المتسلم متنوعة إلى حد بعيد أيضاً، فأحياناً هو لديه اقتناع مفاجئ وغير قابل للتفسير بالوضع الحالي للمرسِل مصحوباً بشعور بالتوتر والقلق، وأحياناً أخرى تتخذ الخبرة شكل هلوسة بصرية

مفصّلة وحيوية: رؤية «خيال تخاطري» أو شبح. وفي الأمثلة الجيدة تتطابق الهلوسة بالتفصيل مع حالة المرسِل في ذلك الوقت. وفي بعض الأحيان لا توجد هلوسة وإنما هناك «إحساس حيوي بالحضور» يشعر المتسلِّم شعوراً قوياً بأن المرسِل (الهدف) يوجد في الغرفة على الرغم من أنه لا يرى شيئاً. وفي أوقات أخرى تكون الهلوسة سمعية، أو ربما تكون سمعية وبصرية أيضاً.

في واحدة من الحالات المثيرة للاهتمام يستيقظ المتسلم صباحاً وهو لديه هلوسة بصرية بخصوص قصاصة من ورقة ملاحظات موضوعة على الوسادة ومكتوب فيها «ألسيا ماتت الليلة الماضية»، وكانت الشخصية الوحيدة التي يعرفها المتسلم بهذا الاسم قد توفيت بالفعل في تلك الليلة. وفي بعض الأحيان تأتي الرسالة على شكل حلم مفصّل وحيوي. استناداً إلى تلك المتغيرات العديدة، من الطبيعي أن نفترض، كما يقول برايس، بأن الأثر التخاطري الأصلي - أيما كانت طبيعته - هو دائماً مدرك بصورة لاواعية، وأن الشكل الخاص الذي يصل به إلى الوعي يعتمد على الحساسية الدائمة أو الحالة المؤقتة للمتسلِّم. وفي بعض الأحيان يكون تأثيره في لا وعي المتسلِّم مكبوتاً خلال ساعات اليقظة، وينبثق في النوم فقط في صورة حلم[1].

يذهب برايس إلى أنه ليس هناك حالة ثالثة بين المعرفة واللامعرفة، فمن الحق القول: إنّ المعرفة تسلم بدرجات متنوعة من التحديد. فإذا

---

(1) Price. H. H.: **Some philosophical questions about Telepathy and Clairvoyance,** In: Whetely and Edge (Ed): *philosophical dimensions of parapsychology,* New York, 1976, p.110.

كان الشيء هو في الحقيقة قرمزي اللون، ربما أعرف فقط أنه أحمر، وربما لا أعرف أكثر من أن له لوناً ما أو آخر. لكن من التناقض القول بأن فعل المعرفة صحيح جزئياً أو غير صحيح جزئياً، أو أنه تقريباً صحيح وليس تماماً. ويمكن القول، بناء على ما توضحه الحالات التجريبية عن التخاطر، إن انطباع المتسلِّم غالباً ما يكون صحيحاً جزئياً وخاطئاً جزيئاً، وإن نطاق الصحة والخطأ يختلف كثيراً من خبرة تخاطرية إلى أخرى. وفي سلسلة من المحاولات فإنّ المتسلِّم ربما يصيب بنسبة من الحالات تتجاوز بشكل ذي مغزى توقع الصدفة (مثلا في 25 بالمائة، عندما تكون الإصابة ضمن توقع الصدفة هي 20 بالمائة)، ولذلك فإن خبرته يبدو أنها تتشابه تماماً عندما يكون مصيباً وعندما يكون مخطئاً، فإذا كان يعرف في الحالات الصحيحة، ويخمِّن فقط في الحالات غير الصحيحة فينبغي أن يكون هناك اختلاف معلوم بين الاثنين[1].

إذن، يبدو أننا نتعامل مع عملية استنساخ أو تصوير وليس معرفة بالمعنى الدقيق. عندما يصاب (س) بالزكام بعدوى من (ص)، فإن مرضه يتطابق قليلاً أو كثيراً مع مرض (ص)، على الرغم من أن إحساساته الفيزيولوجية سوف تكون مختلفة بشكل عام. لكن زكام (س) ليس معرفة بزكام (ص)، وإنما مجرد نتيجة أو أثر له يتطابق قليلاً أو كثيراً مع (ص).

إذا كان التخاطر هو ليس شكلاً من المعرفة، فكيف نفهم العملية السببية المتضمنة فيه؟ يجيب برايس: إنها من النوع العقلي المحض.

---

(1) Ibid., p.116.

وهكذا يرى برايس أن التخاطر لا يعطينا معرفة، أو على الأقل، معرفة بالاطلاع المباشر (حضورية). وذلك لأن المعرفة التي تحصل عن طريق الإدراك فوق الحسي حاصلة فقط على تأييد إحصائي لصحتها. والواقع أن أغلب النداءات (التخمينات في الاختبارات) غير صحيحة، إذ ليس هناك تمييز معلوم في وعي الوسيط بين النداءات الصحيحة وغير الصحيحة، إنما نستطيع القول فقط: إنّ نداءات (أو تخمينات) معيّنة مطابقة للحقائق بدلاً من القول بأن الوسيط لديه معرفة في تلك الحالات التي تكون فيها أجوبته صحيحة. وهكذا فإن التخاطر ربما هو شكل من المعرفة ولكنه ليس معرفة بالعقول الأخرى[1].

ويشترط (ثالبرغ) أنه لكي يكون التخاطر معرفة مباشرة (حضورية) بالعقل الآخر يجب أن يكون هناك تطابق بين مشاعر المرسل ومشاعر المتسلِّم، بحيث يكون الإثنان تحت تأثير شرط فيزيائي واحد، على سبيل المثال، إذا كان (زيد) مصاباً بالزكام فإن (عمرو) المتسلِّم يشعر كما لو أنه مصاب بالزكام تماماً إلى حد يعاني فيه جميع الأعراض المرضية التي يعانيها (زيد)، فإذا راجع عمرو الطبيب سيخبره أنه مصاب بالزكام، وعند هذا التطابق يمكن القول بأن التخاطر يعطينا معرفة مباشرة بالعقل الآخر، ولكن ما دام ليس هذا هو الحال دائماً، أي أن التماثل التام في الأعراض الفيزيائية والشرط الفيزيائي غير متحقق دوما في الاتصالات التخاطرية فإن ثالبرغ ينتهي

---

(1) Ibid. p. 113 -116.

إلـى النتيجـة القائلـة بـأن التخاطـر ليس معرفـة بالعقول الأخرى[1].

يعترض (سويغرت) على رأي (ثالبرغ)، إذ لا يشترط التطابق التام، ويذهب إلى القول بأن وصف (ثالبرغ) لما يجب أن يعنيه التخاطر بالنسبة للفيلسوف، فيما يتصل بمشكلة معرفة العقول الأخرى، غير مرضٍ لسببين:

الأول، إنّه من الواضح إذا كان وخز أنف (زيد) إحساساً متميزاً، فهو يمكن أن يكون منفصلاً عن تعقيد الإحساسات المرتبطة به، وإذا كان الإحساس يمكن أن يُنقل تخاطرياً، فليس هناك سبب دقيق يمنع إمكانية أن يكون وخز (زيد) منتقلاً إلى (عمرو). فإن سبب اعتراض (ثالبرغ) هو أن هناك اختلافاً بين وخز أنف زيد ووخز أنف عمرو وهذا ناتج من أن وخز زيد يرتبط باحساسات أخرى مثل الصداع والرشح، في حين يحدث وخز عمرو مستقلاً عن أعراض الزكام الأخرى. ويرى (سويغرت) أن هذا الاختلاف لا يمنع عمرو الذي ليس مصابا بالزكام، لكنه يشعر كما لو أنه مصاب به، من الشعور بوخز في أنفه يشبه تماماً وخز (زيد)، ولذلك، يكفي أن يحصل التطابق فقط في الإحساس المتميز (أي الوخز) من دون الإحساسات المرتبطة به أو المشروط بها.

السبب الثاني: إذا افترضنا أن إحساس الشخص لم يكن متطابقاً مع إحساس الشخص الآخر، فإن اعتراض الفيلسوف يبقى غير مجاب عليه. إن إمكانية الاطلاع التخاطري لا تتطلب الاستناد إلى أمثلة من

---

(1) Thalberg. I.: **Telepathic Awareness of Another's Feeling**, In: *Philosophical dimensions of parapsychology*, pp.133 - 138.See also: Wisdom. J.: *Other Minds*, Oxford, 1956, p.95.

الإحساسات المتماثلة. فالافتراض بأن وخز عمرو، الذي يتمتع بصحة جيدة، غير متطابق مع وخز (زيد)، الذي يعاني من نزلة برد، لا يمنع إمكانية أن يكون وخز عمرو مشابهاً لوخز زيد، ومنقولاً تخاطرياً عن زيد. وإن الافتراض بأن عمرو وزيد لا يمكن أن يكون لهما وخز الأنف نفسه لا يمنعنا من القول بأن عمرو يستطيع أن يحصل على معرفة ما عن حالة عقل زيد من خلال إدراكه للأصل التخاطري لوخز أنفه، معرفة لا يمكن الحصول عليها بأية طريقة أخرى. لكن التسليم بأنّ الإحساس الفردي يمكن أن ينقل تخاطرياً لا يبرر بشكل مباشر الزعم بأن المعرفة الحاصلة عن طريق التخاطر هي من حيث المبدأ، أكثر ثقة من المعرفة الحاصلة بالوسائل الاعتيادية. فحتى إذا كان عمرو يعرف بصورة إيجابية أن وخز أنفه منقول تخاطرياً عن وخز أنف زيد، فليس من الضروري أن يعرف أنهما متشابهان، وإذا كان يعرف بأن وخزه مطابق تقريباً لوخز زيد، فهو ربما ينتابه الشك عما إذا كان زيد لديه زكام حاد أم مجرد ظرف حساس.

ويرى سويغرت بأن الطريقة الوحيدة لحل النزاع حول التخاطر هو أن نميز بين وسائل تحصيل المعرفة وبين المعرفة الحاصلة فعلاً. فالمعرفة الحاصلة بالتخاطر ربما كانت أكثر ثقة من المعرفة المدركة من خلال التجربة الحسية الاعتيادية، لكن فرضية كونها جديرة بالثقة ينقصها الإثبات الإيجابي، بل هي تميل إلى أن تكون مبتذلة وغير مرضية. ولذلك فبصرف النظر عن مصدر وخز أنف (عمرو)، فإنه ليس

وسيلته الأفضل للكشف عما إذا كان زيد مصاب بالزكام أم لا[1].

الحقيقة إنّ المناقشات السابقة تدور حول المقارنة بين الوعي الذاتي للفرد بمشاعره الخاصة أو ما يسمى «الاستبطان» وبين التخاطر الذي يراد له، لكي يكون معرفة مباشرة بالعقل الآخر، أن يكون اتصالاً مباشراً لوعي بوعي آخر كما يحصل في اتصال الفرد استبطانياً بمحتويات وعيه الخاصة. والحقيقة إنّ هذه المقارنة تجهل أو تتجاهل عامل الاستقلال الذاتي الذي يتميز به الإنسان، ليس على المستوى الجسمي فحسب، بل على المستوى الذهني أو العقلي. ولذلك لما عقد أولئك الباحثون المقارنة وفق ذلك المنظور انتهوا إلى أن التخاطر ليس معرفة بذلك المعنى الذي يعرف فيه الإنسان ذاته استبطانياً. لكن هذه النتيجة مستندة إلى تأملات حول الحالات التجريبية الجارية في المختبر باستخدام بطاقات اللعب أو الرسوم. وهنا أجد إساءة فهم لمغزى التجارب نفسها. من المعروف أن تلك التجارب المختبرية المستخدمة للإحصاء هي ليست أكثر من طرق إثبات وتحقيق لوجود الإدراك فوق الحسي، ولا يمكن اتخاذها محددات مطلقة للمدى الذي يجب أن يعمل فيه الإدراك فوق الحسي، وبالتالي فهي لم تأخذ الحالات التلقائية بنظر الاعتبار. والجدير بالذكر أنّ الحالات التلقائية لا يتميز بها التخاطر بوضوح عن الأنواع الأخرى من الإدراك فوق الحسي. فالرسالة العامة المستلمة في الحالات التلقائية هي غالباً ما تكون

---

(1) Swiggart. P.: ***A Note On Telepathy,*** *In: Philosophical dimensions of parapsychology,* p.139- 141.

رمزية تحتاج إلى ترجمة دقيقة لكي يمكن تحويلها إلى معلومة أو خبر، ولاسيما في الأحلام، وربما تكون هذه الرمزية بسبب أن الاستلام يتم دوما على مستوى اللاوعي، وبالتالي فقنوات الاستلام اللاواعية تعوق عملية الاطلاع المباشر. وذلك كله يعني، من وجهة نظرنا، أنّ الإدراك فوق الحسي يعطي معرفة لكنها ليست معرفة بالاطلاع المباشر، بل هي معرفة غير مباشرة، أو رسالة بحاجة إلى معالجة واعية.

إذا كان التخاطر ليس اطلاعاً مباشراً على العقول الأخرى، فهل هو معرفة حصولية (قضائية أو خبرية)؟ وهذا التساؤل يشمل إضافة إلى التخاطر، كل ألوان الإدراك فوق الحسي (الاستشفاف، والإدراك المسبق لأحداث المستقبل).

النوع الثاني من المعرفة هو المعرفة الحصولية والتي تكون على شكل قضية خبرية مثل، السماء تمطر، الوردة حمراء، الخ... ويشمل هذا اللون من المعرفة كلاً من الإدراك الحسي والعمليات الاستدلالية. وتتضمن هذه المعرفة، من الناحية الفلسفية، ثلاثة عناصر، هي:

1. القضية (ق) صادقة، أي أنها تتطابق مع الحقائق.
2. الاعتقاد بأن (ق) صادقة.
3. أن يكون هناك سبب للاعتقاد بـ (ق).

يشترط المعيار الأول أنه لكي تمثل القضية حالة من المعرفة يجب أن تشير إلى الحقائق وهذه الإشارة (أو النسبة الخارجية كما يقول الفلاسفة) هي معيار الصدق، إذ لا يمكنك معرفة أن السماء تمطر ما لم تكن تمطر بالفعل. ويضيف المعيار الثاني عنصر الاعتقاد إلى صدق القضية. والاعتقاد أمر ضروري، لأن معرفة القضية والاعتقاد بها أمران

مختلفان، فربما يعتقد المرء بـ (ق) من دون أن تكون (ق) صادقة، مثال ذلك ما يعتقده المصابون بالهلوسة، ولكن على الرغم من أن الاعتقاد بـ (ق) ليس شرطاً كافياً لمعرفة (ق)، إلا أنه شرط ضروري لاستكمال شروط تحقق المعرفة؛ لأن المعرفة تتضمن معنى الاعتقاد في حين لا يتضمن الاعتقاد ذلك. إذن، مجرد الاعتقاد بقضية صحيحة ليس كافياً للقول أنك تعرفها. دعنا نفترض أنك تعرف أن هناك كائنات حساسة على أحد أقمار زحل التي اكتشفت حديثاً ويتفق أن توجد مثل هذه الكائنات، ولكن ليس لك الحق أن تقول: إنك تعرف شيئاً كهذا ما لم تستطع أن تقدم نوعاً من البينة. إذن، يجب أن تكون القضية (ق) ليست صحيحة فقط ونعتقد بها، بل يجب أن يكون في متناولنا البيّنة الجيدة على صدق(ق).

استناداً إلى ذلك، إذا كان الوسيط لديه معرفة خبرية (حصولية) عن حالة العقل الآخر، فيجب أن تكون المعايير الثلاثة السابقة منجزة. دعنا نفترض أن الوسيط صادق في تصريحه فهذا ينجز المعيار الأول. لكن هل يمكن إنجاز المعيارين الآخرين؟ يرى ويتلي أن المعيار الثاني غير مسلَّم به في بعض الأحيان، وهذا ما يثير الشك حول ما إذا كان الإدراك فوق الحسي معرفة (لأنه في العديد من الحالات الناجحة في الإدراك فوق الحسي، ولاسيما المختبرية، ليس لدى المتسلِّم قدراً كبيراً من الاعتقاد أو الثقة بالنداءات). ولكن مع ذلك، دعنا نفترض أن الوسيط (المتسلم) يعتقد بتخمينه، فهل لديه أسباب كافية لهذا الاعتقاد؟ يكشف الوضع هنا عن صعوبة بالغة، فالوسيط ليس صائباً دوماً في معلوماته (لأن النجاح في الإدراك فوق الحسي ضئيل بصورة سيئة)،

وهذا ما دعا الباراسيكولوجيين إلى الاتجاه نحو استخدام التحليل الإحصائي، إضافة إلى ذلك فإن تأثير الهبوط ومسألة التكرار كلاهما يضع قوة البيّنة موضع شك[1].

الإشكالية الأخرى هي أن كل أنواع البينة الاعتيادية استبعدت بالتعريف، فعندما أعرف أن الشمس مشرقة أستطيع أن أقدم البينة على ذلك بالنظر إلى الشمس، وأجعل الآخرين يفعلون الشيء نفسه. وأعرف أن الأرض كروية وأستطيع أن أعطي تأييداً لهذا الاعتقاد بتقديم جميع أنواع البينة، وجميعها مشتقة في المدى الأخير من خبرة الحس. ولكننا عندما نتعامل مع وظيفة لاحسية، مثل الإدراك فوق الحسي، لا نستطيع أن نقدم أية بيِّنة حسية اعتيادية[2].

ففي حالة الإدراك فوق الحسي ربما نحن لا نتعامل مع معرفة، بل نخمّن فقط، وفي عملية التخمين لا يتوجب على المرء أن يعرف هدف التخمين، ولذلك ليس عليه أن يقدِّم برهاناً يثبت صحة التخمين[3]. فالتخمين قد ينجز المعيارين الأول والثاني ولكنه لا ينجز المعيار الثالث.

الاحتمال الآخر يتعلق بما إذا كانت المعرفة الخبرية، المعاكسة للمعرفة المباشرة، يمكن أن تكون ذات طبيعة إحصائية. فعلى فرض

---

(1) Adge. H.: *philosophical dimensions of parapsychology*, Section 1, p. 101 -103.

(2) Adge. H.: **Survival and other philosophical question**, In: *Foundations of parapsychology*, London, 1986, p. 348.

(3) Ibid. p. 349.

أن الوسيط لا يميِّز ذاتياً بين التخمينات الصحيحة وغير الصحيحة، فإنه إذا كان صادقاً في معظم الأوقات (أو إلى درجة ذات مغزى من الناحية الإحصائية) فسوف يكون لديه مبرر للاعتقاد بتنبؤاته. وفي هذه الحالة سيحصل الوسيط، وبشكل غير مباشر على معرفة بالعقل الآخر بطريقة ربما من المستحيل الحصول عليها بالوسائل الاعتيادية[1].

ولكن الاعتراض على هذا الرأي هو: إذا كان الإدراك فوق الحسي مجرد تخمين فمن الصعب أن نفسر لماذا تتحقق نتائج فوق الصدفة؟

يرى هايوت أيج أن التنبؤ بالمستقبل يبدو كأنه معرفة المستقبل، ولكنه في الحقيقة ليس كذلك، لكن اللغة الشائعة تعرضه بهذه الصورة. ذلك أن المعرفة تتضمن الضرورة، فإذا كنت تعرف أنك قرأت كتاب الطبري في الليلة الماضية، فلا يمكن أن تكون مخطئاً في ذلك، وإذا لم تكن قد قرأته، فلا يمكنك أن تعلم أنك قرأته. وإذن، فإن استخدام كلمة «يعرف» تتضمن أنك تعرف شيئاً بالتأكيد، ولكن يبدو أن هذا المعنى للمعرفة ينطبق على الماضي والحاضر فقط. فقد تعرف أنك قرأت كتاب الطبري البارحة بهذا الحس القوي للمعرفة، ولكنك لا تعرف أنك سوف تقرأه غداً أو بعد غد، حتى لو كان لديك عزماً أكيداً لقراءته غداً، فإن ظروفاً غير متوقعة ربما تمنعك من هذا العمل. ولذلك فإن وصف معرفة المستقبل بهذا الحس القوي الذي يشترط أن التنبؤ بالمستقبل يحدث بالضرورة غير ممكن؛ لأننا لا يمكن أن نعرف أي

Adge. H.: *philosophical dimensions of parapsychology*, Section 1, p. 103 (1) -104.

شيء عن المستقبل بهذا المعنى، سواء كان من خلال التنبؤ المسبق بالمستقبل أو بالوسائل الاعتيادية، ولهذا لا يمكن للتنبؤ أن يعني معرفة المستقبل[1].

ولهذا الرأي نتيجة فلسفية مؤداها أنه إذا لم يكن التنبؤ بالمستقبل يعني معرفة المستقبل، فإنه لا يستلزم معنى الجبرية. لأن القول بأننا نعرف المستقبل مسبقاً يعني أن أحداث المستقبل حتمية الوقوع ونحن نتنبأ مسبقاً بما سوف يحدث بالضرورة وبطريقة تستبعد أية خيارات حرة من قبلنا، ولكن الحال هو: إننا نفكر بمعايير مستقبليات محتملة وليست حتمية الوقوع، وهذا يستبعد الحتمية أو الجبرية ويقرر نوعاً من الإرادة الحرة في علاقات الأحداث.

إن تفسير سبب صحة التخمينات (النداءات) يكون بافتراض علاقة عرضية (اتفاقية) بين التخمين والحدث (حالة الشؤون المتنبّأ بها). وإذا كان التفسير الحسي مستبعداً، فمن الطبيعي أن نبحث عن نوع ما من الارتباط العرضي بين التخمين والحدث. وهذا هو السبب الذي دفع سي. دي برود إلى التمييز بين المعرفة التخاطرية والتفاعل التخاطري. فهناك سبب كافٍ لوجود التفاعل التخاطري (التأثير السببي لعقل على عقل آخر) من دون وجود المعرفة التخاطرية. ويمكن أن يوضع تفسير مشابه للتنبؤ والاستشفاف، فهناك سبب كافٍ لافتراض نوع ما من العلاقة العرضية، ولكن لا يوجد سبب كافٍ للافتراض بأنها معرفة.

---

(1) Adge. H.: **Survival and other philosophical questions,** In: *Foundations of parapsychology,* p.150.

المعرفة المسبقة والسببية

إن كل معرفتنا العادية والعلمية تقوم على مبدأ السببية، وبتطور العلم خضع هذا المبدأ إلى تعديلات منهجية تشير إلى الترابط المنطقي بين الاستقراء والسببية، وعلاقة النتائج الاستقرائية بالاحتمالية والمقدمة المفترضة حول العالم الخارجي[1]. إلا إن تاريخ تطور العلوم أثبت وبشكل لا يقبل الشك أنّ السببية لا تخضع لنمط معين. وإن اختلاف طرق التعامل مع هذا المفهوم يأتي من اختلاف الجوانب المتعددة للكون الذي نعيش فيه، سواء فيما يتعلق بجانب الحياة أو بجانب الجماد أيضاً.

ويرى ماكس بلانك أن قانون السببية هو المؤشر الأكثر يسراً الذي نمتلكه لكي نكتشف الطريق من بين فوضى الأحداث، ولكي نعرف الاتجاه الذي يجب أن يسلكه البحث العلمي لكي يؤدي إلى نتائج مفيدة[2].

إن الطبيعة التي يتميز بها العقل البشري بموجب العلم النظري هي ليست الطبيعة التي نعرفها من خلال الحواس، وإنّ طبيعة قانون السببية ومعه العلم النظري ليست تجريبية، بل طبيعة خيالية،[3]ولذلك نجد أن مبدأ السببية يصدق على الكون كله.

---

(1) Broad C.D: *Introduction, Probability and Causation*, Netherlands, Holland, 1968, P. 1.

(2) Plank M.: *The Philosophy of Physics*, George Allen & Unwin Ltd, London, 1936, P.76.

(3) Frank P.: *Modern Science and its Philosophy* U.S.A, 1950. P.58.

ومن الطرق الإجرائية التي تشكل البديل للسببية الكلاسيكية الطرق الإحصائية التي استحدثتها فيزياء الكم. وإنّ هذه الطرق قد تم استخدامها في الباراسيكولوجي أيضاً، ويمكن القول إنّ البينة التي يقدمها الباراسيكولوجيون عن موضوعاتهم ذات طبيعة إحصائية.

من الممكن الذهاب، تأملياً، إلى أن التخاطر والاستشفاف يمكن تفسيرهما على أساس الموجة والجزيء، أو الذهاب إلى تفسيرهما ميتافيزيقياً. ويبدو أن الظاهرة التي يبدو لأول وهلة أنها تستبطن تناقضاً منطقياً هي ظاهرة المعرفة المسبقة أو التنبؤ بالمستقبل (Precognition) فإن هذه الظاهرة توحي للملاحظ باتجاه معكوس للزمن تسبق فيه النتيجة سببها.

عندما نعتبر أن استدلالاتنا سواء كانت استقرائية أو استنباطية تعتمد على مبدأ السببية، وكان النوع الأول من الاستدلال يعبر عن اللزوم الواقعي بين المقدمات والنتائج، والنوع الثاني يعبر عن اللزوم المنطقي بين المقدمات والنتائج، إذن، فمعنى الصدفة التي هي نفي السببية لا تتضمن لا لزوماً واقعياً ولا لزوماً منطقياً. وليس هناك صدفة مطلقة بمعنى أن تحدث ظاهرة من دون سبب، فهذا غير مقبول عقلياً. والصدفة التي ندرسها في العلم أو في الفلسفة هي عبارة عن التقاء سلسلتين سببيتين مستقلتين، على سبيل المثال: أن يتقابل صديقان صدفة، أو أن قالباً سقط من حائط فقتل بالصدفة شخصاً ماراً. على الرغم من أن الفلسفة لا تؤمن بسلاسل سببية مستقلة وتسعى دائماً إلى الوحدة ما دام الكون واحداً، وإن كانت هذه نظرة ميتافيزيقية، فإن (بول موي) يشير إلى أن كثيراً ما يحدث أن يصبح ما هو ميتافيزيقي بالأمس

علماً في الغد، بل اليوم[1]. ويتفق (موي) مع سبينوزا بأن الشيء لا يسمى احتمالياً إلا لعدم كفاية معرفتنا.

إذا كان التنبؤ المسبق لا يستند إلى أي استدلال من مجموعة ظروف معطاة، أو من الإمكانات التي طرحها سي. دي. برود في مبادئه الأربعة المذكورة سابقا، فعلى أي شيء يستند إذن؟

وفي محاولة بعض الفلاسفة لحل التناقض الظاهري الذي يبديه التنبؤ المسبق وخاصة فيما يتعلق بالسببية اتجهوا إلى التعديل في مفهوم الزمن لارتباطه الوثيق بعملية التتابع بين الأحداث وارتباطاتها.

نظرية ثيتا (Theory Theta)

يقدِّم ديوكاس نظرية ثيتا ولا يهدف من خلالها تقديم وصف أو تفسير للإدراك المسبق، وإنما يريد أن يبين فقط بأن الإدراك المسبق لا يشترط تسبيب حدث حاضر عن طريق حدث مازال في المستقبل. وهذا يعني أنّ المفارقة في الإدراك المسبق لا تنشأ من انتهاك الفرع الأول من المبدأ الأول من مبادئ برود، وإنما تنشأ من انتهاك أحد الفروع الأخرى غير البدهية.

يذهب ديوكاس إلى أن الإدراك المسبق لا ينتهك المبدأ الحدي الأساسي الأول لـ (برود) بل يتعارض مع الفرع الأول من المبدأ الرابع الذي مؤداه أنه لا يمكن للشخص أن يدرك حدثاً طبيعياً أو شيئاً مادياً

(1) موي، بول، المنطق وفلسفة العلوم، ترجمة فؤاد حسن زكريا، مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع، الكويت، 1981، ص6.

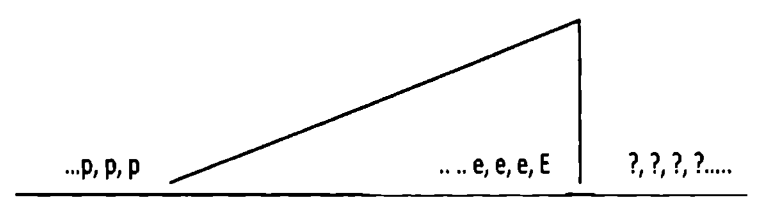
إلا عن طريق الإحساسات التي يسببها الحدث في عقله. وهذا المبدأ أضعف كثيراً من مبدأ السببية التتابعية.

ويبدأ ديوكاس بافتراض أن الأحداث الفيزيائية في ذاتها وبصرف النظر عن الأحداث السيكولوجية، التي هي إدراكات لها، هي ليست حاضراً أوماضياً أو مستقبلاً بشكل مطلق. فعندما نقول: إنّ حدثاً فيزيائياً E هو مستقبل أو ماضٍ أو مزامن للحدث D من حدث ثالث C فهو ليس مستقبلاً أو ماضياً أو حاضراً بشكل تام.

لذلك، فإن النظام الزمني التسلسلي للأحداث الفيزيائية في ذاتها (بمعزل عن الأحداث السيكولوجية) لا تمتلك اتجاهاً دقيقاً. فالحدث الفيزيائي E على الرغم من أنه مستقبل لـ D من C هو على العكس ماض لـ D من حدث رابع F، وإن E هي زمنياً بين D وF. وهذا يأتي من حقيقة أن العلاقة «زمنياً بين» التي تحدد النظام التسلسلي للأحداث الفيزيائية لا تحدد اتجاهاً واحداً بدلاً من الآخر من الاتجاهين الممكنين نظرياً داخل ذلك النظام. فبسبب الفوضى كل ما يقال عن الأحداث الفيزيائية بشكل مستقل عن إدراكاتنا لها، التي تعيِّن اتجاهاً حقيقياً بدلاً من أي اتجاه آخر في سلاسل الأحداث الفيزيائية، سيكون صحيحاً.

أما الأحداث الفيزيائية بالإضافة إلى كونها مُدرَكة، فهي أحداث سيكولوجية. ويضيف ديوكاس هنا معنى الحيوية التي يمكن تحديدها استبطانياً. في الصوت المسموع للكلمة (Inductively)، تتجسد الحيوية بأقوى مستوى لها في المقطع المسموع (ly)، وبشكل أضعف في المقطع (tive) وأقل ضعفاً في المقطع (duc) وهكذا. فالمقطع (ly) يمثل الحاضر التام والمقاطع الأخرى على الرغم من أنها ماضٍ

تام فهي ماض مشوش ما دامت في متناول الوعي. أما المقاطع التي تكون غير حاضرة في الوعي فهي ليست ماضياً مشوشاً، بل ماضياً تاماً فقط. وهذا معناه أنّ السلاسل الزمنية للأحداث السيكولوجية تمتلك اتجاهاً دقيقاً. أيضاً يمكن تقسيم المقطع (ly)، من حيث قوة الحيوية، إلى (L) ،(y) وهذه تسمى العناصر الذرية للحدث السيكولوجي غير القابلة للقسمة. فالزمن السيكولوجي حبيبي وغير مدرك بشكل نهائي، كما هو الحال في زمن الفيزياء الرياضية.(1)



الأحداث الماضية التي يمكن أن تصل إلى بعضها الذاكرة: P, P, P .....

الأحداث الماضية بشكل تام، والحاضرة بشكل مشوش: e, e, e .....

الحدث الحاضر بشكل تام E.....

أحداث ما زالت في المستقبل حتى الآن: ?, ?, ?, ?.....

فالحيوية إذن، هي الأساس التجريبي لفكرتنا عن الحضور ولفكرتنا عن السابق واللاحق، وأيضاً لفكرتنا عن الزمن.

توضح نظرية ثيتا أن أي محاولة لإثبات أن الإدراك المسبق لا ينتهك

---

(1) Ducasse T. C: **Theory of the Relation of causality to Precognition,** In: "Wheatley and Edge" (Ed): *Philosophical dimensions of Parapsychology*, P. 227- 231.

مبدأ السببية (الفرع الأول من المبدأ الأول من مبادئ برود)، يجب أن تصف سلسلتين مختلفتين للزمن. في إحداهما - تلك التي للأحداث الطبيعية في ذاتها - لا يوجد حدث هو ماضٍ أو حاضر، أو مستقبل بشكل تام، ولكون سلاسل تلك الأحداث ليس لها اتجاه دقيق في الزمن، فكل حدث فيها ليس سابقاً بشكل تام، أو لاحقاً بشكل تام، على حدث آخر مفترض في السلسلة نفسها، بل هو أسبق منه فقط بالنسبة لحدث ثالث معين، ومتأخر عنه بالنسبة لحدث رابع. في السلسلة الزمنية الثانية - أي سلاسل الأحداث السيكولوجية - الأمر معكوس، فالنظام المتسلسل يمتلك اتجاهاً دقيقاً؛ لأن الحدث السيكولوجي في تلك السلاسل، سواء كان بسيطاً أو مركباً، هو دائماً حاضر بشكل تام، والأحداث الأخرى كلها هي ماضٍ تام أو مستقبل تام. وذلك يعني أن السابق واللاحق في السلاسل السيكولوجية ثنائي وليس ثلاثياً كما في السلاسل الزمنية للأحداث الطبيعية في ذاتها.

وعلى أي حال، إن السلاسل الطبيعية مرتبطة بالسلاسل السيكولوجية؛ بسبب أن بعض الأحداث السيكولوجية هي إدراكات لأحداث طبيعية. إذن، الحدث الطبيعي المدرَك، لكونه موضوعاً لإدراك حاضر تام، نتحدث عنه كحاضر تام أيضاً، لكن بمعنى موجز، لأن موضوع الإدراك ذاته على العكس من الحاضر التام بالمعنى الفعلي الموصوف أعلاه، الذي ينطبق فقط على الأحداث السيكولوجية.

ومن هنا، فإننا نفترض عادة بشكل ساذج بأن الحدث الطبيعي يمكن أن يكون مدرَكاً فقط إذا كان حاضراً. لكن الملاحظات السابقة توضح العكس، إذ إن الإدراك الحاضر للحدث الطبيعي (الحدث الذي

هو في ذاته ليس حاضراً ولا ماضياً ولا مستقبلاً) يضفي مباشرة حضوراً تاماً على ذلك الحدث بالمعنى الموجز المشار إليه، الذي هو المعنى الوحيد الذي يكون فيه الحدث الطبيعي حاضراً بشكل تام.

ينتج مما سبق أنه ليس هناك مفارقة سببية في الإدراك المسبق (التنبؤ). فالذي يحدث في الإدراك المسبق هو: إن الحدث الطبيعي الفردي على الرغم من أنه يحدث لمرة واحدة فقط، فهو يوجد في أزمنة متعددة لأنه مدرَك في أزمنة سيكولوجية متعددة، مرة ربما في الليل على شكل حلم، ومرة أخرى، ربما في اليوم التالي، في إدراك اليقظة الاعتيادية. إن كون الحدث موجوداً في أزمنة متعددة على الرغم من أنه لم يحدث في أزمنة متعددة هو النتيجة المباشرة للحقيقة الجوهرية بأن الحدث في ذاته ليس حاضراً ولا ماضياً ولا مستقبلاً، وإنما يكتسب الحضور عندما يكون مُدرَكاً وبأقصى ما يكون مُدرَكاً.

والاعتراض على هذا الوصف للإدراك المسبق هو أنه يتجاهل التمييز بين إدراك اليقظة الحقيقية الاعتيادية وإدراك الحلم التنبؤي الحقيقي. وجواب ديوكاس على هذا الاعتراض هو: إن الإدراك الأول تعمل به الحواس الاعتيادية، بينما لا تعمل في الإدراك الثاني الذي يكون مسبباً بكيفية ما بطريقة أو بأخرى وليس من خلال أعضاء حسية في زمن ثابت، بل عن طريق إدراكات هلوسية سواء كانت إدراكات يقظة أو إدراكات حلمية (Oneiric Percepts)، ولكن الإدراك الهلوسي يحدث بشكل حقيقي ويبقى شيئاً خارقاً ليس بمعنى أنه ينتهك المبدأ الحدي الأساسي الأول لبرود، بل بمعنى أنه ينتهك الفرع الأول من المبدأ الأساسي الحدي الرابع الذي يذهب إلى أن الأحداث الفيزيائية

مدرَكة بشكل حقيقي عن طريق الاحساسات فقط وإن هذا المبدأ أضعف من المبدأ الأول الأساسي الذي هو ذو طبيعة تحليلية ويقيني[1].

والحقيقة إنّ محاولة ديوكاس هذه تتعارض مع مفهوم الإدراك المسبق بوصفه إدراكاً لحدث مازال غير موجود، وتتعامل معه على أنه موجود بصورة ما. فإذا أخذنا الإدراك المسبق بوصفه معرفة بالمستقبل تبدو محاولة ديوكاس متناقضة؛ لأننا عندما ندرك الحدث الفيزيائي سوف نحدد موقعه في سلسلة التتابع الزمني، فكيف نحدده إن لم يوجد بالفعل؟. فمشكلتنا مع التنبؤ المسبق ليس حول كيفية إضفاء معنى الحاضر والماضي أو المستقبل على الأحداث وإنما حول كيفية إدراك حدث غير موجود أصلاً. وفرضية ديوكاس يكون لها معنى فقط إذا كانت الأحداث الكونية موجودة بصورة ما في الوجود، وأنّ الإدراك مجرد إدراك متكرر، بوسائل متنوعة، لأشياء وأحداث موجودة بتلك الصورة الغامضة، وهذه مسألة صعبة التصديق حتى لو فرضنا إمكان تصورها. وهكذا تبقى المشكلة قائمة فنحن في التنبؤ المسبق نسأل كيف ندرك الحدث إن لم يكن موجوداً حتى الآن؟ وفي محاولة ديوكاس يبقى السؤال نفسه قائماً وهو كيف نحدد موقع الحدث من السلسة السببية إن لم يوجد بالفعل، وكان وجوده سيكولوجياً فقط، في حلم أو يقظة؟.

لكن الحقيقة إنّ ديوكاس لا يرى أن الإدراك المسبق يتعلق بإدراك حدث ليس له وجود ما، أو ما زال غير موجود بالفعل، وإنما يتعلق بحدث

(1) Ibid, p 232- 234.

موجود بصورة ما لكنه غير متعيِّن في سلسلة الزمن المدرَك. ولذلك ندركه مرّتين لكنه يوجد مرة واحدة، على سبيل المثال ندركه في المرة الأولى على شكل حلم، وفي المرة الثانية في اليقظة، فنربط بين الإدراك الأول والثاني بوصف الأول استباقاً معرفياً بالثاني، ولكن الحقيقة هي أن الإدراكين مستقل أحدهما عن الآخر. والحقيقة إنّ حل ديوكاس للمشكلة معقول جداً، لكن هذا الحل لا يُبقي على الإدراك المسبق بوصفه تنبؤاً مسبقاً بالمستقبل، وإنما يشكل إلغاء له. وفي هذه الحالة يكون ديوكاس قد استبعده في الوقت الذي يحاول إيجاد تفسير عقلاني له. فضلاً عن أن هذا التفسير على الرغم من عقلانيته إلا أنه لا يفسِّر الحالات المختبرية للإدراك المسبق، ويقتصر على الحالات التلقائية.

اعتراضات سي دي برود

1 ـ الاعتراض الإبستمولوجي

يمكن أن يوضع الاعتراض الإبستمولوجي بالشكل الآتي: إن القول بأن شخصاً ما مثل P حصل على معرفة حقيقية لا استدلالية بموضوع معين هو O في لحظة زمنية هي t يعني أن الموضوع O يرتبط في اللحظة t بعلاقة معينة بالشخص P وبالعكس. أي بعلاقة كونه مدركاً من قبل P. الآن أي موضوع لا يمكن أن يرتبط بعلاقة بأي شيء ما لم يكن موجوداً. لكن القول بأن P لديه معرفة مسبقة حقيقية لا استدلالية بـ O في اللحظة t يستلزم أن O لا توجد في اللحظة t، لكنها تبدأ بالوجود فقط في لحظة زمنية ما لاحقة هي t_1. لذلك فإن عبارة المعرفة المسبقة

الحقيقية اللا استدلالية من قبل P بـ O تتضمن تناقضاً واضحاً. فهي تستلزم أن O ترتبط بعلاقة معينة بـ P في زمن لم تكن فيه O موجودة، ولذلك ليس بالإمكان أن تكونَ مرتبطة بأية علاقة بأي شيء[1].

هل هناك أي شيء في هذا الاعتراض؟ الملاحظة الأولى هي: إذا كان هذا الاعتراض مشروعاً بشكل كامل، فهو يصدق تماماً على ذاكرة الأحداث التي في الماضي كما يصدق على المعرفة الحقيقية اللا استدلالية للأحداث التي في المستقبل. فإذا كان من الواضح أنّ الحدث الذي لم يوجد إلى الآن لا يمكن أن يرتبط الآن بأية علاقة بأي شيء، فمن الواضح بشكل مشابه بأن الحدث غير المستمر بالوجود لا يمكن أن يرتبط بأية علاقة مستمَرة بأي شيء. لكن القول بأنني أتذكر في لحظة t_2 حدثاً حصل في اللحظة t_1 يعني أنّ هذا الحدث كانت له في اللحظة t_2 خاصية علاقية بكونه مُدرَك من قبلي. ومن جهة أخرى، ما دام الحدث غير مستمر الوجود في الزمن t_2، فلا يمكن أن تكون له علاقات بأي شيء في ذلك الوقت. الحجة متكافئة بشكل دقيق في الحالتين. فما دامت الذاكرة هي بالتأكيد معرفة استرجاعية لا استدلالية، وما دمنا غير مستعدين لرفض إمكانية الذاكرة الحقيقية، فيجب أن يكون هناك شيء ما خطأ في الاعتراض الإبستمولوجي على إمكانية المعرفة المسبقة الحقيقية اللا استدلالية. فما هو؟ يقدم برود أولاً حلاً للذاكرة، ثم يطبقه على المعرفة المسبقة اللا استدلالية.

---

(1) - **Broad C.D,: The philosophical Implications of Foreknowledge,** In: *Philosophical dimensions of parapsychology*, p. 200.

إذا كانت المعرفة المسبقة تحدث بشكل تام، فيجب أن تكون مشابهة للذاكرة أكثر من أن تكون مشابهة لإدراك الأحداث الراهنة. فهذه المعرفة المسبقة يجب أن تكون متفقة مع الذاكرة وتختلف عن الإدراك الحسي من ناحية كون الموضوع المُدرَك هو مُدرَك لأنه حادث في تاريخ مختلف عن تاريخ فعل الإدراك. دعنا نبدأ بتأمل طبيعة الذاكرة. هنا طبعاً، سوف نوجه انتباهنا نحو الذاكرة بوصفها معرفة لا استدلالية راهنة بأحداث معينة قد حدثت في الماضي. أُستُخدِمَت كلمة ذاكرة أيضاً بمعنى قوة مكتسبة لإعادة أو استرجاع شيء ما تم تعلمه في الماضي، كما هو الحال عندما أقول: إنني أتذكر فتح أبواب الفردوس المفقود أو البديهية الأولى لأوقليدس. الذاكرة بالمعنى الأخير من الواضح أنه ليس لها شبه قوي بالمعرفة المسبقة.

يجب أن أبدأ الآن بإزالة صعوبات معينة فعلية. أن تقول في اللغة الاعتيادية: إن X يتذكر الحدث كذا وكذا يستلزم أن يكون الحدث حادث بالفعل. وإذا كنا نعتقد بأنه لم يحدث، نقول بأن X لم يتذكره بالفعل، لكنه يعتقد فقط أنه يتذكره. مع ذلك، فمن وجهة النظر السيكولوجية والإبستمولوجية، فإن الخبرة في كلا الحالتين متشابهة تماماً سواء كانت حقيقية أو وهمية. الآن نريد أن نحلل هذه الخبرات من الناحيتين السيكولوجية والإبستمولوجية، من دون تضمينها بكلمات تشير إلى كونها حقيقية أو وهمية، لأننا نعرف أن بعضها وهمية ونعتقد بأن بعضها الآخر حقيقية. ولذلك نحن نريد اصطلاحاً سيكولوجياً محضاً من دون مضامين حول الصدق أو الكذب. أفترض أننا نستخدم المصطلحات «ذاكرة ظاهرية» و«تذكر ظاهري» بهذا المعنى السيكولوجي المحض.

إذن، نحن نستطيع أن نميز بين صنفين فرعيين من الذكريات الظاهرية، أعني التذكرات الوهمية والحقيقية. أي، ما يعبَّر عنه في الكلام الاعتيادي بالقول: إن X يتذكر كذا وكذا سيكون معبَّراً عنه من قبلنا بالعبارة: إنّ X يتذكر بشكل ظاهري كذا وكذا، وإن هذا التذكر الظاهري حقيقي. وما يعبَّر عنه بالكلام الاعتيادي بالقول بأن X يعتقد فقط بأنه يتذكر كذا وكذا سيعبَّر عنه من قبلنا بالعبارة بأن X يتذكر ظاهرياً كذا وكذا، لكن هذا التذكر الظاهري وهمي. يجب علينا الآن أن نحاول تحليل خبرة التذكر الظاهري لحدث ما[1].

هذه الخبرة تتضمن عاملين مترابطين ومختلفين كلياً. العامل الأول هو: إن الشخص المعني يتصور صورة معينة، بصرية أو سمعية أو أخرى. وهذه الصورة تُمثِّل وجوداً حاضراً، وإذا كان الشخص الذي يتصورها يُعنى بتاريخها فهو لا يتردد بالقول إنها حاضر وليست ماضياً. العامل الآخر هو: إن صاحب الخبرة يسلّم مباشرة ومن دون تردد بأن هناك حدثاً واحداً معيناً في حياته الماضية، تُمثِّل تلك الصورة تَمثُّلاً حاضراً له، ويؤسِّس مباشرة على خصائص معينة لصورته الحاضرة اعتقادات معينة حول خاصية وجدة هذا الحدث الماضي المفترض. هذان العاملان يمكن أن يدعيان على التوالي «تصوُّر» و«إحالة استرجاعية».

يمكن أن يحصل التصور (Imaging) من دون أن تكون الصورة مُحالة استرجاعياً، وذلك عندما أتصور صورة معينة، وهذه الصورة

---

(1) Ibid. 202- 203.

ربما تكون مرتبطة بشكل فريد بحدث واحد معين في حياتي الماضية بطريقة تبدو فيها تمثيل حاضر لذلك الحدث الماضي، ومع ذلك فأنا ربما لا أبني عليها اعتقاداً بأنه كان يوجد هناك مثل هذا الحدث. وفي تلك الحالة أنا لا أتذكر بشكل ظاهري ذلك الحدث الماضي. ومن جهة أخرى، فإن العامل الثاني (الإحالة الاسترجاعية) لا يمكن أن يحصل من دون العامل الأول (الصورة). فالمرء يجب أن يتصور صورة لكي يكون لديه شيء ما كأساس للإحالة الاسترجاعية. ويدعو برود أي صورة، التي هي في حقيقة الأمر تمثيل حاضر لحدث ماضٍ معين في تاريخ الشخص الذي يتصوره، صورةُ تمثيلٍ استرجاعي، بصرف النظر عما إذا كان صاحب الخبرة يحيلها إليه استرجاعياً أو لا.

إذن، الاعتقادات الاسترجاعية التي يبنيها الشخص على إدراكه لصورة حاضرة، هي مثل أي اعتقادات أخرى، ربما تكون صادقة أو كاذبة. فالصورة هذه هي تمثيل حاضر لحدث خاص في حياته الماضية سواء كان هناك مثل هذا الحدثِ أو لم يكن. فإذا كان هناك مثل هذا الحدث في حياته، فقد تكون فيه الخصائص التي تجعله صورة التمثيل الاسترجاعي يعتقد أنها فيه أو قد لا تكون فيه تلك الخصائص. فإذا كانت الاعتقادات الاسترجاعية صادقة، فالذاكرة الظاهرية تكون حقيقية، وإذا كانت كاذبة، تكون الذاكرة الظاهرية وهمية.

قلت: إن في الذاكرة الظاهرية لدينا اعتقادات استرجاعية بُنيت على إدراك صورة حاضرة وخصائصها. يجب أن أقول شيئاً ما حول هذه العبارة الغامضة «بُنيت على». أولاً، هي لا تعني «مُستنتجة من». طبعاً نحن لدينا كثير من الاعتقادات الاستدلالية حول الماضي، والعديد

منها يدور حول أحداث في حياتنا الخاصة الماضية. لكن جوهر الذاكرة الظاهرية هو أنها ليست استدلالية. ففي أي استدلال يجب أن يكون هناك على الأقل مقدمة عامة واحدة ويجب أن تكون هناك عملية استدلال. من الواضح أنه ليس هناك شيء من هذا النوع في التذكر الظاهري. وأكثر من ذلك، لا يمكن أن تكون لدينا اعتقادات استدلالية حول الماضي ما لم يكن لدينا قبل الآن بعض الاعتقادات اللااستدلالية حوله. بالنسبة للقوانين العامة أو التعميمات الإحصائية التي تستخدم كمقدمات في هذا الاستدلال تكون مصدقاً بها فقط عن طريق الملاحظات التي نتذكر ظاهرياً أننا عملناها في الماضي. ما يعنيه برود بالقول بأن الاعتقادات الاسترجاعية تكون «مبنية على» إدراك صورة حاضرة وخصائصها هي تقريباً كالآتي: تلك الاعتقادات لم تكن تحصل في الزمان والمكان التي حصلت فيه لو أن صاحب الخبرة لم يكن لديه قبل ذلك إدراك للصورة، وإن القضايا التي يعتقدها سوف تكون مختلفة بالتفاصيل إذا كانت الصورة مختلفة في جوانب معينة.

دعنا نقارن بين إدراك صورة ما كجزء من الذاكرة الظاهرية بإدراك إحساس ما كجزء من الإدراك الحسي الظاهري. في الإدراك الحسي الظاهري، سواء كان حقيقياً أو وهمياً، أحس بإحساس معين، بصري أو سمعي أو شمي، أو غيره، وأبني على هذه الخبرة بشكل مباشر ومن دون تردد اعتقاداً بأن هناك شيئاً أو حدثاً فيزيائياً واحداً معيناً، خارج عني في المكان، وهو يوجد أو يحدث الآن ويعرض نفسه عليّ عن طريق هذا الإحساس. وفي الذاكرة الظاهرية أتصور صورة معينة، وأبني على هذه الخبرة بشكل مباشر ومن دون تردد اعتقاداً بأنه كان يوجد حدث

واحد معين في حياتي الماضية، وهذه الصورة هي تمثِّل حاضراً له.

هناك ثلاث نقاط مهمة بشكل حيوي يجب ملاحظتها هي كالآتي:

(1) كل من الإدراك الحسي الظاهري والذاكرة الظاهرية هما خبرات مباشرة، بمعنى أنهما لا يتضمنان استدلالاً. وفي هذا الجانب يمكن أن يكونا متناقضين على التوالي مع اعتقادي الحاضر بأن هناك كراسي في الغرفة المجاورة ومع اعتقادي الحاضر بأن إنكلترا مرتبطة رسمياً بجزيرة مع العالم.

(2) كلاهما يبدوان لصاحب الخبرة ضعيف التمييز مباشران بمعنى كون أفعال الإدراك أو الإطلاع ترتبط، في الحالة الأولى بأحداث أو أشياء فيزيائية مزامنة، وفي الحالة الأخرى بأحداث ماضية في حياة المرء الخاصة.

(3) في كلا الحالتين، قليل من التأمل الفلسفي حول حقائق الإدراك الحسي الظاهري الوهمي والذاكرة الظاهرية الوهمية يبين أنهما ليسا مباشرين بهذا المعنى. فهما يتضمنان بالفعل أفعال إدراك كمكونات أساسية. ففي الإدراك الحسي الظاهري سواء كان حقيقياً أو وهمياً، يكون صاحب الخبرة متصلاً حقاً بشيء ما بواسطة إحساس، وفي الذاكرة الظاهرية، سواء كانت حقيقية أو وهمية، يكون متصلاً حقاً بشيء ما عن طريق صورة. لكن ما يدعيه إدراكاً في الحالة الأولى ليس إحساساً، بل حدث أو شيء فيزيائي مزامن خارجه في المكان، وما يدعيه تذكراً في الحالة الأخرى هو ليس صورة حاضرة، وإنما حدث ماضٍ في حياته الخاصة.

نحن الآن في وضع يسمح لنا بإزالة الاعتراض الإبستمولوجي

على الذاكرة، وأن نرى كيف يظهر ذلك الاعتراض. وعندما نفعل ذلك، سنكون قادرين على رؤية كيف أنه لكي نستبعد هذا النوع من الاعتراض عن المعرفة المسبقة اللا استدلالية يجب أن نحللها. إن الاعتراض الإبستمولوجي على إمكانية الذاكرة الحقيقية يرتكز كلياً على فرضية ضمنية تذهب إلى أن تذكر حدث هو أن يكون لدينا إدراك راهن لحدث في الماضي. وهذا يستلزم أنّ الحدث، الذي هو غير مستمر الوجود، يرتبط بطريقة ما بفعل التذكر، الذي يحدث الآن، بالعلاقة المباشرة ذات الحدين للموضوع المُدرَك بفعل الإدراك. وهذا هو ما رفض بوصفه غامضاً.

الجواب على هذا الاعتراض هو أن نقدم تحليلاً صحيحاً له ونشير إلى كيفية خطأ من يرى أنه معقول. وبناء على التحليل الصحيح فإن شيئاً ما يكون مدركاً عن طريق صورة. لكن هذه الصورة حاضرة، وهي ليست حدثا مُتَذكَّراً. وثانياً إن شيئاً ما محكوم عليه أو معتقد به بناء على هذه الصورة المدرَكة. لكن هذا الشيء هو قضية فحواها أنه كان هناك حدث من نوع كذا وكذا في الحياة الماضية للشخص المُتَذكِّر وأنّ الصورة المُدرَكة هي تَمثُّل حاضر له. هذه القضية، مثل كل القضايا، ليس لها تاريخ؛ لأنها ليست حدثاً أو شيئاً أو شخصاً، على الرغم من أنها تخص شخصاً وحدثاً ماضياً. ولذلك ليست هناك صعوبة في أن تكون موضوعاً لفعل اعتقاد حالي. أخيراً، إذا، وفقط إذا، كان التذكر الظاهري حقيقياً، يكون هناك بالفعل مثل هذا الحدث في الحياة الماضية لصاحب الخبرة كما هو يعتقد هناك أنه حصل عليه بناء على الصورة الحالية التي يدركها الآن. في هذه الحالة فقط توجد هناك

علاقة، على الرغم من أنها غير مباشرة جداً، بين هذا الحدث الماضي والخبرة الحالية للتذكر الظاهري. الحدث الماضي إذن، يتطابق أو ينسجم مع الاعتقاد الحاضر حول الماضي الخاص الذي يبنيه صاحب الخبرة، بشكل مباشر ومن دون تردد، على صورته الحالية.

من دون شك، إن الأسباب الشائعة للتحليل الخاطئ للذاكرة الظاهرية هي الآتي:

أولاً، يميل الناس إلى أن يقيّدوا انتباههم بالذكريات الظاهرية الحقيقية، ويتجاهلوا حقيقية أن هناك الكثير من الذكريات وهمية وأنّ هذه الأخيرة لا يمكن تمييزها سيكولوجياً عن الأولى. والآن، إن التحليل الإدراكي المحض للذاكرة الظاهرية غير معقول على الإطلاق عندما يطبق على الذكريات الظاهرية الوهمية، بل يبدو غير معقول تماماً إذا تجاهل المرء تلك الذكريات الوهمية واعتقد فقط بالذكريات الحقيقية.

ثانياً، حقيقة إنّ الذاكرة الظاهرية، هي مثل الإدراك الحسي الظاهري، مباشرة، بمعنى أنها غير استدلالية، قد يقود الناس إلى الاعتقاد أنها مباشرة بمعنى أنها إدراكية محض. وهم ربما ثبتوا على هذا الخطأ بسبب حقيقة إنّ الذاكرة الظاهرية تتضمن بالفعل الإدراك كعامل أساسي، ومن السهل بالأحرى اكتشاف عامل آخر أساسي أيضاً. وهذا العامل الآخر ليس إدراكاً لموجود خاص، وإنما هو قبول غير متردد لقضية (صادقة أو كاذبة) تتعلق بحياة ماضية لشخص ما.

ثالثاً، وأخيراً، يجب ملاحظة أن كل إنسان ليس فيلسوفاً متخصصاً يميل إلى اعتبار الإدراك الحسي إدراكاً محضاً من خلال كونه يتشكل من إدراك بواسطة مُدرِك لشيء أو حدث طبيعي زمني. إن التحليل

التأملي فقط هو الذي يبين بأن هذا الوصف من السهل جداً أن ينسجم مع مجمل الحقائق. والآن هناك تشابهات بين الذاكرة الظاهرية والإدراك الحسي الظاهري، وهناك اختلافات دقيقة بين كل منهما وبين المعرفة الاستدلالية أو المنطقية. ولذلك سوف يكون هناك ميل قوي للاعتقاد بأن الذاكرة هي إدراك لأحداث ماضية، ما دام الإدراك الحسي يعتقد بشكل خاطئ أنه إدراك لأشياء وأحداث طبيعية حاضرة.

يبقى أن نطبق تلك الملاحظات على الإدراك المسبق، وأن نستبعد الاعتراض الإبستمولوجي على إمكانية الإدراك المسبق اللااستدلالي الحقيقي. وسوف استخدم مصطلح «الرؤية المسبقة الظاهرية» (Ostensible Foreseeing) بوصفه مصطلحاً مكافئاً لمصطلح الإدراك المسبق الظاهري اللااستدلالي (Ostensible non- inferential precognition). وسأستخدم تينك العبارتين المتكافئتين كليهما تماماً كما استخدمت مصطلحات «الذاكرة الظاهرية» (Ostensible memory) والإدراك الحسي الظاهري (Ostensible sense - perception). ومن ثم سأميّز بين الرؤى المسبقة الظاهرية الحقيقية والرؤى المسبقة الوهمية. من دون شك توجد رؤى مسبقة ظاهرية، والسؤال هو فقط: أي منها حقيقية وما إذا كانت أعداد ضخمة منها يمكن أن تعزى إلى الصدفة؟

والآن لكي نتجنب الاعتراض الإبستمولوجي نقوم بتحليل الرؤية المسبقة الظاهرية بالطريقة التي حللنا بها الذاكرة الظاهرية. عندما يكون لدى الشخص رؤية مسبقة ظاهرية فإنّ الخبرة تتضمن عاملين. فهو يتصور صورة محددة متزامنة طبعاً مع قيامه بفعل التصور. ويبني

على تمثله للصورة، بطريقة آلية غير استدلالية ولا نقدية، اعتقاداً بأنه سوف يوجد هناك حدث من نوع معين، وأن هذه الصورة هي تَمثُّل راهن له. فإذا كان تنبؤه المسبق الظاهري حقيقياً، فإن هذا الاعتقاد الراهن سوف يكون متحققاً بالفعل من خلال حدوث ذلك الحدث كما كان يعتقد بحدوثه. وإذا كان وهمياً (delusion) فإن الاعتقاد سوف يكون منفياً عن طريق عدم وقوع حدث من هذا النوع في الإطار الذي توقعه أن يحدث فيه. وحتى إذا كانت الرؤية المسبقة الظاهرية حقيقية، فلا مجال للقول بأنها إدراك (تَمثُّل) حاضر لحدث مستقبلي يقع بناء عليه الأخير ويثبته. وكل ما هنالك أنّ شيئاً ما يكون مدركاً، لكنه صورة حاضرة وليس رؤية مسبقة لحدث مستقبلي. شيء ما مثبت أو مصدق به عن طريق قضية غير زمنية فحواها أنه سوف يكون هناك حدث من نوع معين في إطار محدد وإن تلك الصورة المدرَكة هي تَمثُّل راهن له.

لذلك فإن الاعتراض الإبستمولوجي المحض على إمكانية الإدراك المسبق اللا استدلالي الحقيقي يتلاشى في ضباب. الحقيقة إنّ أغلب الناس الذين حاولوا التنظير حول الإدراك المسبق اللا استدلالي أثاروا صعوبات هم في غنى عنها عن طريق صياغة خطأين: الأول أنهم حاولوا أن يشبهوه بالإدراك الحسي، عندما أوجبوا تشبيهه بالذاكرة. وثانياً، افترضوا ضمنياً تحليلاً إدراكياً ساذجاً إلى أقصى حد، ومعقولاً، بالرغم من أنه خاطئ عندما يطبقوه على الإدراك الحسي الظاهري، وهو ببساطة عديم المعنى عندما يطبق على التذكر الظاهري أو الرؤية المسبقة الظاهرية.

وقبل أن نغادر هذه النقطة يجب أن نذكر الإمكانية الآتية: في

الحديث عن الذاكرة قلت: إنّ الشخص ربما يدرك صورة، والتي هي تمثل استرجاعي، من دون أي يبني في ذلك الوقت أي اعتقاد استرجاعي حوله، ولذلك من دون أن يتذكر ظاهرياً الحدث الماضي الذي هو في الحقيقة يتمثله. افترض أنّ هذا الشخص يحتفظ بيوميات، وأنه في زمن ما لاحق يقرأ في واحدة من يومياته القديمة، وأنّ فقرة معينة في اليوميات التي يقرأها الآن جعلته يتذكر حصوله على هذه الصورة وأعطته مبرراً للاعتقاد بأنها كانت تَمثُّلاً لحدث سابق معين مسجل في هذه الورقة، وافترض الآن أنّ الرؤية المسبقة الحقيقية تحدث، وافترض أنّ تحليلنا للرؤية المسبقة الظاهرية صحيح. إذن، من المحتمل أن تكون هناك صور تَمَثُّلية سابقة لا يؤسس عليها الشخص الذي يمتلكها اعتقاداً مستقبلياً في زمن حصوله عليها، تماماً كما أن هناك صوراً تمثلية استرجاعية لا يؤسس عليها الشخص الذي يمتلكها اعتقاداً استرجاعياً في زمن حصوله عليها. دعنا نفترض، على سبيل المثال: أن هذا يحدث للشخص في الحلم، إذن، في وقت حصوله عليها ليس لديه أي خبرة يمكن أن تدعى بشكل حقيقي رؤية مسبقة ظاهرياً لحدث مستقبلي معين، أكثر من أن الشخص في مثالي السابق لديه خبرة يمكن أن تدعى بشكل حقيقي تذكراً ظاهرياً لحدث ماضٍ معين.

لكن افرض أنّ هذا الشخص، ولسبب ما، قد سجّل الحلم أو أخبر به شخصاً آخر في الصباح، ووقعت الأحداث فيما بعد فأعطت الحالم أو الصديق الذي أخبره بحلمه مبرراً كافياً للاعتقاد بأن الحلم كان في الحقيقة تَمثُّلاً مسبقاً لتلك الأحداث. وأكثر الدليل المقدّم للإدراك

المسبق هو في الحقيقة دليل عن وقوع صور لم يشر إليها مستقبلياً عن طريق صاحب الخبرة في وقت حصوله عليها، بل كانت مبيّنة عن طريق أحداث تالية كانت تمثل بالنسبة لها تَمثُّلاً مسبقاً.

يبقى أن نلاحظ الحالة الوسط التي هي عامة تماماً. ربما يحلم الشخص بأنه يشاهد أو يشترك في أحداث معينة في مكان معين مألوف، وفي الحلم يأخذ تلك الأحداث على أنها حاضر. على سبيل المثال: يحلم أنه يشاهد سباق خيل في سباق مشهور، وأنه يشاهد حصاناً معيناً يصل أولاً، ويسمع الجماهير تهتف باسم معين. في اليقظة يعرف أن الأحداث التي كان قد رآها مسبقاً بشكل ظاهري ليست مزامنة (معاصرة)، ويدرك أن الحلم كان يشير إلى سباق خيل كان مثار اهتمامه وكان مستعداً لحضوره في الأسبوع التالي. ولذلك فهو ينسب الآن صورة الحصان الفائز والاسم الذي هُتف به إلى لقاء السباق المستقبلي. فإذا كان ذلك الحصان قد فاز في ذلك السباق، فهذا سوف يكون دليلاً في صالح وجهة النظر التي تذهب إلى أن حلمه يشتمل على صور كانت في الحقيقة تَمَثُّلاً مسبقاً. لكن لا يمكن أن يقال: إنّ الحلم نفسه كان مثالاً لرؤية مسبقة حقيقية؛ لأنه لم يكن مثالاً لإدراك مسبق ظاهري مطلقا. إنما كان مثالاً لإدراك حسي ظاهري، وفي هذا الجانب، كان وهمياً، على الرغم من أن التأمل اللاحق حوله مَكَّن صاحب الخبرة من أن يتنبأ مسبقاً بحدث معين بشكل صحيح[1].

---

(1) Ibid. p. 205- 208.

2 - الاعتراض السببي

ويحصل الاعتراض السببي في الوقت الذي يكون لدى الشخص صورة هي تمثُّل مسبق (pro-presentative) لحدث معين، لم تكن له تأثيرات سببية لاحقة. كما أن مقدماته السببية، في العديد من الحالات، تقع كلياً خارج جسم وذهن الشخص المتنبئ. كيف يمكننا إذن، أن نفسر حدوث الصورة، في هذا الشخص وفي هذه اللحظة الخاصة، والتي هي تَمَثُّل مسبق لهذا الحدث المستقبلي الخاص؟ إن الحدث المتمثَّل مسبقاً ليس له تمثُّل سببي، سابق أو لاحق، في الشخص المتنبئ في الوقت الذي حدثت له صورته المتمثَّلة مسبقاً[1].

تأمل الآن حالة السيدة موبيرلي والسيدة جورديان (Miss Moberley and Miss Jordain) فقد كتبتا كتاباً بعنوان «المغامرة» (An Adventure). ادعتا فيه أنهما حصلتا على معرفة سابقة حقيقية غير استدلالية عن أحداث حدثت في فرساي (Versailles) إبان الثورة الفرنسية. لكنهما لم تدعيا أنهما تتذكران تلك الأحداث، وإذا كانتا قد فعلتا ذلك حقاً، فسوف يفهم هذا منهما بأنه ادعاء بوجود سابق لهما على وجودهما الراهن بجسميهما الحاليين، وأنهما كانتا تحييان بأجساد أخرى في زمن الثورة الفرنسية وقد شاهدتا تلك الأحداث عندما وقعت.

سأعبّر عن هذا التحديد، الذي هو جزء من تعريف «الذاكرة» بالقول: إنّ الذاكرة هي معرفة سابقة حقيقية غير استدلالية، أي ذاتية.

---

(1) Ibid., p. 210.

نحن دائماً نفترض أنّ كل معرفة بالماضي حقيقية وطبيعية هي إما ذاتية، أو تعزى إلى استدلال من حقائق حالية ملحوظة وقوانين عامة، أو تعزى إلى سماع تقارير أو قراءة سجلات وضعت من لدن ناس آخرين. عندما نصوّب انتباهنا نحو حالة معرفة الماضي الحقيقية المزعومة، والتي من الواضح أنها ليست محدودة بدائرة الذات، ويبدو أنها إلى الآن غير مبنية سواء على استدلال أو على بيّنة (testimony)، كالتي حصلت للسيدة موبيرلي والسيدة جورديان، نشعر بحيرة عميقة. فإذا قبلناها بوصفها حقيقية فمن الإسهاب المفرط أن نعزوها إلى توافق الصدفة، وإننا نعدها فوق اعتيادية، ونحاول ضمها تحت قاعدتنا العامة بطريقة أو بأخرى. وهكذا فبعض الناس، على سبيل المثال: يحاولون أن يعزوا تلك الظاهرة إلى الذاكرة من خلال الاقتراح بأن عقلي السيدتين كان لهما وجود سابق على جسديهما الحاليين، وأنهما قد شاهدتا (في جسديهما اللذين كانتا تعيشان بهما سابقاً) الأحداث التي أدركتاها استرجاعياً في تجسيد لاحق. آخرون يحاولون أن ينسبوها إلى معرفة مبنية على دليل، بالاقتراح بأن أرواح بعض الأشخاص، الذين لهم علاقة بتلك الأحداث التي حدثت في فرساي في القرن الثامن عشر، باقية بعد الموت وقد اتصلت تخاطرياً بتينك السيدتين في القرن العشرين. آخرون يحاولون مرة أخرى أن يعزوها للنظر إلى صورة قديمة تصوِّر مشهداً ماضياً، التقطت عندما كان المشهد لا يزال موجوداً وقد حفظت فيما بعد.

إن الصعوبة التي جعلت الناس يذهبون إلى طرح هذه الافتراضات هي صعوبة سببية. إذا ناقشنا أياً من تلك الاقتراحات، نستطيع أن نرى،

على الأقل إجمالاً، سلسلة سببية متصلة تربط الأحداث الأصلية بحدوث الإدراك الاسترجاعي لها. واستناداً إلى أي من تلك النظريات فإنّ الأحداث الأصلية ستكون عوامل في حالة كلية معينة من الشؤون التي تخص القرن الثامن عشر والتي هي سابق سببي لخبرة الإدراك الاسترجاعي التالية في القرن العشرين. لكن ما لم نقبل واحدة أو أخرى من تلك الافتراضات فلا يبدو لنا وجود ارتباط سببي متصل بين حدوث خبرات الإدراك الاسترجاعي والأحداث المدرَكة استرجاعياً. وفي تلك الحالة فإن السؤال هو: لماذا كانت الصور التي حصلت في عقلي السيدتين موبيرلي وجورديان في لحظة معينة، مطابقة لحدث ماضٍ واقعي؟ ولماذا تكون مطابقة لحدث ماضٍ خاص، ذلك الذي تطابقت معه، بدلاً من أحداث ضخمة لا تحصى أخرى في التاريخ الماضي للعالم والتي لم تشهدها تلك السيدتان؟

من الواضح الآن انه يجب علينا أن نضع تمييزاً فيما بين التنبؤات المسبقة الظاهرية مثل ذلك التمييز الذي وضعته فيما بين الإدراكات الاسترجاعية الظاهرية، فهي:

أولاً: إدراكات مسبقة ظاهرية محدودة في دائرة الذات. ولذلك فإن الأحداث المتنبأ بها مسبقاً بشكل ظاهر هي إما خبرات مستقبلية للشخص أو هي أحداث سيدركها هو نفسه.

ثانياً: ربما هناك تنبؤات ظاهرة الصحة ليست محدودة في نطاق الذات الداخلي. ولذلك فالأحداث المتنبأ بها مسبقاً بشكل ظاهر هي ليست خبرات مستقبلية للشخص ولا أحداث سيدركها.

من بين أحداث النوع الأخير ثلاثة أصناف فرعية يجب تمييزها:

1. الأحداث التي يكون حدوثها مسجلاً لدى الشخص أو محققة بملاحظاته واستدلالاته الخاصة بعد حدوثها.
2. الأحداث التي يكون الشخص قادراً، في تاريخ متوسط ما، أن يستبقها (يتوقعها) بثقة معقولة عن طريق وسائط اعتيادية من معلومات ستتوافر له لاحقاً.
3. الأحداث التي لا تقع تحت أي من تلك العناوين.

الأول والثاني من تلك الأصناف الفرعية يمكن أن نعزوهما إلى صنف التنبؤات المسبقة الحقيقية المحدودة في نطاق الذات الداخلي. ولذلك فإن المفروض في تلك الحالات هو: إن ما يتنبأ به الشخص مسبقاً بشكل أولي هو تقرير سيسمعه أو يقرأه في المستقبل، أو هو التوقع الذي يجريه فيما بعد على أساس معطيات ستتوافر له لاحقاً.

والآن، فإن التنبؤات المسبقة الحقيقية المحدودة في النطاق الداخلي للذات، بالمعنى الدقيق فقط ستكون مشابهة للذكريات. إن الصنف الفرعي الأول من التنبؤات المسبقة والتي هي غير محدودة في الإطار الداخلي للذات سيكون مشابهاً لعملية تذكر تقرير كان قد سمعه أو قرأه الشخص عن حدث لم يكن قد شاهده شخصياً، الصنف الفرعي الثاني سيكون مشابهاً لتذكر استدلال كان قد صاغه الشخص، يستنتج فيه أن حدثاً معيناً من المحتمل أنه قد حدث في تاريخ ما سابق. وإن الصنف الفرعي الثالث هو الوحيد الذي كان مشابهاً لنوع شاذ تماماً من الإدراك الاسترجاعي الحقيقي الذي يزعم أنه حصل للسيدتين موبيرلي وجورديان. بطبيعة الحال، إن أغلب التنبؤات المسبقة الظاهرة الصحة والتي اتضح أنها حقيقية هي إما محدودة في النطاق الداخلي للذات

أو تقع في الصنف الأول أو الثاني من صنوفنا الفرعية. والآتي سيكون مثالاً لصنفنا الفرعي الثالث. افترض أنه حصل لدي تنبؤ مسبق ظاهر الصحة عن حدث معين، والذي كتبته تاماً من دون أن أذكره لأحد، لكنني متّ قبل أن يتحقق. افترض إن أوصيائي عثروا على النبوءة فيما بين أوراقي، وإنها قد تحققت لاحقاً. فإن هذا سيقع في صنفنا الفرعي الثالث، وسيكون مشابها للإدراك الاسترجاعي الحقيقي المدعى من لدن السيدتين موبيرلي وجورديان[1].

وحتى إذا كان ما أتنبأ به مسبقاً بشكل حقيقي هو خبرة مازلت أمتلكها أو هو حدث لاأزال أشاهده لا يبدو أن هناك تفسيراً سببياً ممكناً لماذا تكون الصورة التي لدي الآن مطابقة لحدث مستقبلي أو لهذا الحدث بدلاً من حدث آخر من الأحداث الضخمة بشكل هائل والتي سوف تحدث من الآن فصاعداً. إن السبب الكامل لحدوث الصورة الحالية في ذهني يجب أن يكون في الماضي. فإذا كانت هذه الصورة هي تمثُّل مسبق لحدث معين، فإن الحدث الذي تتمثله مسبقاً يوجد في المستقبل. ففي حالة الذاكرة يكون التفسير السببي عن طريق «الأثر» (trace) الذي تتركه الخبرة الماضية والمذِّكرة الراهنة (present reminder) في الشخص. إن الأثر هو لاحق سببي راهن يحدث في الشخص عن خبرة ماضية معينة، والمذكِّرة هي خبرة راهنة له تثير (stirs up) هذا الأثر الخاص. إن الشرط السببي لخبرة الذاكرة الظاهرة هي التهيُّج (excitement) الراهن لهذا الأثر. لذلك يبدو جلياً

(1) Ibid., p.213.

(intelligible) بأن الذاكرة الظاهرة الصحة الراهنة ستتطابق مع حدث ماضٍ معين، أعني، مع تلك الخبرة الخاصة التي كانت سابقاً سببياً (causal progenitor) لهذا الأثر الخاص. لكن لا يمكن الآن أن يكون في الشخص أثر لخبرة لم تكن لديه من قبل. وما دام يوجد الآن فيه شيء ما مشابه لأثر خبرة مستقبلية كيف يمكن لأي شيء يحدث له هنا والآن أن يلعب الدور الذي لعبه عن طريق مذكِّر في ذاكرة؟ ما الوصف السببي المعقول الذي يمكن أن يعطى للتنبؤ المسبق اللا استدلالي الحقيقي عندما يكون محصوراً بخبرات الشخص المستقبلية أو بأحداث سيشاهدها هو شخصياً؟ في مواجهة هذه الصعوبة السببية، التي تلازم بشكل متساوٍ كل تنبؤ مسبق حقيقي لا استدلالي ظاهري، نميل إلى عمل ما فعله العديد من الناس في مواجهة النوع الشاذ من الإدراك الاسترجاعي الحقيقي اللا استدلالي الظاهري الذي ادعته السيدة موبيرلي والسيدة جورديان. يميل برود إلى وضع الرهان على واحدة أو أخرى من النظريات الخمس التالية:

1. إن الشخص نفسه استدل بشكل دون واعٍ من معطيات لاحظها بشكل دون واعٍ، بأن حدثاً معيناً من المحتمل أنه سيحدث في نطاق معين، وإن نتائج هذا الاستدلال انبثقت في الوعي في صورة إدراك مسبق حقيقي لا استدلالي ظاهري.
2. إن الوسيط نفسه صاغ بصورة دون واعية فكرة تدور حول حدث معين، وبدأ سلسلة من العمل لكي ينجز هذه الفكرة، وإن الإدراك المسبق الحقيقي هو انبثاق الفكرة دون الواعية في الوعي.
3. إن حدوث الإدراك المسبق الظاهري، كيفما كان مسبباً، يثير

الرغبة بإنجازه، وإن هذه تثير عملية يبقى الوسيط جاهلاً بها، تفضي إلى أن تحدِث الحدث المدرك مسبقاً بشكل واضح ومن ثم تحقق الإدراك المسبق.

4. أن يكون هناك موجود بشري آخر، يعيش الآن على الأرض، استدل بصورة واعية أو بصورة لا واعية بأن حدثاً معيناً من المحتمل أنه سوف يحدث في نطاق معين، أو كان قد صاغ فكرة واعية أو لاواعية عن وقوعه، وأن المعرفة باستدلاله أو بفكرته انتقلت تخاطرياً إلى الجزء دون الواعي من ذهن الوسيط، وأن المعلومات المتسلمة بصورة دون واعية انبثقت في وعي الوسيط في صورة إدراك مسبق لا استدلالي ظاهري بأن هذا الحدث سوف يحدث، وإن هذا يصح إما بسبب استدلال إنسان آخر أعلنه أو بسبب فكرة إنسان آخر حدثت بالفعل.

5. النظرية الخامسة هي النظرية الرابعة عينها ما عدا أن نضع العبارة «شخص ما غير بشري أو نفس باقية بعد الموت لإنسان ما ميت» مكان العبارة «موجود بشري ما آخر، يعيش الآن على الأرض». إذا أحببنا أن ننسب إلى هذه العقول معرفة عن حقائق الحاضر والماضي وقوانين عامة وقوى للاستدلال أعظم بكثير مما لدى الكائن البشري الذي يعيش الآن على الأرض.

تلك النظريات الخمس البديلة ليست مستبعدة بشكل متساوٍ. الثلاث الأولى منها لا تتضمن أي عامل فوق اعتيادي. لكنني أعتقد بالتأكيد، إن العدد الكبير من الدليل المزعوم على الرؤية المسبقة الحقيقية لم

يكن منطبقاً عليها إذا استثنينا فرضية أن الكائنات البشرية لديها قوى فوق اعتيادية من الإدراك والاستدلال والتأثير في العالم الخارجي. ولا تتضمن النظرية الرابعة أهدافاً فوق اعتيادية لكنها تفترض مسبقاً عملية فوق اعتيادية من النقل التخاطري للمعلومات من عقل إنساني غير مجسّد إلى عقل آخر ربما لم تكن له علاقة شديدة أو واضحة به في ذلك الوقت. وقد بدا، على أي حال، أن عملية ما من هذا النوع تكون مسلماً بها من أجل وصف العديد من الحقائق الوساطية المصادق عليها بشكل جيد والتي لم يوجد شيء تنبؤي مسبق ظاهر حولها، وتتضمن النظرية الخامسة كلاً من عمليات فوق اعتيادية ومرسلين فوق اعتياديين، عن وجود لدينا القليل من البيّنة المستقلة عنه، إن كانت هناك بينة. ولذلك فهي مستبعدة ما أمكن. والآن إذا كانت هناك حالات عديدة مصادق عليها جيداً من الإدراك المسبق اللااستدلالي الحقيقي والذي لا يمكن أن يصنَّف تحت أي من النظريات الأربع الأولى، فنحن قد نكون مجبرين على قبول النظرية الخامسة كسبيل وحيد في رؤية الصعوبات السببية.

كل تلك النظريات الخيالية المقترحة سابقاً هي من أجل تجنب الصعوبة السببية حول الرؤية المسبقة الحقيقية. فهل تلك الصعوبة حقيقية ولا يمكن تخطيها؟ دعنا نتأمل ما يعنيه المرء عندما يقول: إن الدليل المتوافر يكفي لبيان وجود رؤية مسبقة حقيقية. فهو لا يعني أنّ الحدث الأخير، الذي ليس لديه أساس عقلاني لتوقعه، يحدث في العديد من الحالات بدرجة عالية جداً من التطابق مع خبرة سابقة في هذا الشخص منبثقة عن رؤية مسبقة ظاهرية، بل هو يعني أنّ هناك عدداً

كبيراً من التطابق بين مثل هذه الأحداث التالية ورؤى مسبقة ظاهرية، ذلك التطابق الذي يمكن أن يعزى إلى توافق الصدفة بدرجة كبيرة جداً. وربما يسلّم بأنه إذا أخذنا كل حالة لوحدها فقد يكون من المعقول أن نصفها كاتفاق صدفة. لكنه يؤكد أنه عندما تؤخذ الحالات المقررة مع بعض، فإن هذه النظرة للتطابق (الصدفة) بين الرؤى المسبقة الظاهرية والأحداث التالية لا يمكن أن تكون مسلَّماً بها بشكل معقول.

نحن الآن غير معنيين هنا بخطأ أو صواب هذا الرأي، بل بمضامينه. ما الذي يتضمنه القول بأن العلاقة المعينة بين الخصائص الجوهرية لـ X وتلك التي لـ Y ليست اتفاق صدفة؟ وهو مكافئ للقول بأن هذه العلاقة تعزى إما (1) إلى كون X عامل مسبب (cause-facter) في سابق سببي لـ Y، أو (2) إلى كون Y عامل مسبب في سابق سببي لـ X، أو (3) إلى كون X وY عاملين سببيين في لواحق سببية في سابق سببي عام Z. افترض الآن أنّ X هي رؤية مسبقة ظاهرية أو صورة ثبت أنها كانت تمَثُّلاً سابقاً، وافترض أن Y هي حدث لاحق قيل: إنّ تطابقه مع X كان أكثر من مجرد توافق صدفة. البديل (2) مستبعد عن طريق مبدأ عام واضح بذاته هو: إن الحدث لا يمكن أن يكون عاملاً سببياً ما لم يكن حادثاً، ومن ثم يمكن أن يكون عاملاً في تحديد أحداث لاحقة فقط. وهكذا فنحن نبقى مع البديلين (1) و(3). الأول منهما مكافئ للقول بأن الرؤية المسبقة الظاهرية أو صورة التمثُّل السابق كانت عاملاً سببياً في سابق سببي للحدث الذي أثبت صحتها لاحقاً. النظرية الثالثة من نظرياتنا الخمس السابقة مثال على هذا البديل. البديل الآخر مشابه للقول بوجود عامل سببي محدد له سلسلة من اللواحق السببية المتتالية،

وإن الرؤية المسبقة الظاهرية أو صورة التمثُّل السابق هي عامل مؤثر في أحد اللواحق السابقة على تلك اللواحق السببية، وإن الحدث الذي أثبت صحتها هو عامل مؤثر في واحد من العوامل اللاحقة عليها. والنظرية الثانية من نظرياتنا الخمس مثال على هذا البديل.

وما دمنا مشدودين إلى تلك البدائل (1)و (2) و(3) بسبب تعريفها بكونها لم تكن اتفاق صدفة، وما دام البديل (2) مستبعداً عن طريق مبدأ للسببية يبدو أنه واضح بذاته، فيبدو من المعقول أن نستنتج بأن تلك النظريات الممكنة حول الرؤية المسبقة الظاهرية الحقيقة يجب أن تكون اختلافات حول الأطروحات الأربع التالية:

1. إن التطابق بين الرؤية المسبقة الظاهرية (أو صورة التمثُّل السابق) وحدث معين لاحق مهما كان مفصلاً ومهما كانت ضخامة الأمثلة عليه، هو مجرد توافق صدفة.
2. إن خبرة الإدراك المسبق هي لا استدلالية من الناحية الظاهرية فقط، إذْ تعتمد في الحقيقة على استدلال إما في الشخص ذاته أو في عقل آخر، وإن صورة التمثُّل السابق هي عملية تنبثق في ذهن الشخص (الوسيط) فحواها استنتاج نتيجة معينة حول المستقبل.
3. إن الرؤية المسبقة الظاهرية أو صورة التمثُّل السابق هي عامل سببي في سابق سببي للحدث الذي يثبتها لاحقاً.
4. إن هناك سابقاً سببياً محدداً يمتلك سلسلة من اللواحق السببية المتتالية، وإن الرؤية المسبقة الظاهرية أو صورة التمثُّل السابق هي عامل لاحق في أحد العوامل السابقة على تلك اللواحق،

وإن الحدث الذي يثبت صدقها لاحقاً هو عامل تالٍ في أحد العوامل التالية على اللواحق السابقة. إذا سلمنا بذلك، فإن الصعوبة الأساسية للموضوع هي هذه: يزعم أن الرؤى المسبقة الظاهرية المثبت صدقها عن طريق حدث لاحق كثيرة جداً وعلى نحو صحيح جداً بحيث يسمح لنا بقبول البديل الأول. من الجهة الأخرى، إن العديد من الحالات الجيدة التي تشبه تلك الحالات من المستحيل أن نضعها تحت أي من البدائل الثلاثة المتبقية ما لم نسلم بأبعاد إضافية للمكان أو الأهداف وقوانين سببية غير مألوفة تماماً وليس لدينا دليل مستقل عليها.

ولحل تلك المشكلة يسلم برود بخمسة أبعاد مكانية بدلاً من متابعة البدائل. وكما أوضح هنتون هناك بعض الحقائق الفيزيائية التي يمكن تفسيرها بافتراض أنها تمتلك أربعة أبعاد مكانية. فإن فرضية الأبعاد الخمسة معقولة، ومنسجمة ذاتياً.

نذكّر بأن برود قد رفض التحليل الإدراكي للرؤية المسبقة الظاهرية؛ لأنه يستلزم أنّ الحدث الذي لم يقع حتى الآن يوجد مسبقاً مع الرؤية المسبقة له، ولذلك فهو بمعنى ما موجود مسبقاً. دعنا نسأل أنفسنا الآن عما إذا كانت هناك طريقة ممكنة لإضفاء معنى على تلك النظريات غير ذات المعنى بشكل واضح؟

إن الطريقة الوحيدة التي نستطيع بها أن نضفي معنى على تلك التصريحات هي أن نعطي بعداً ثانياً للزمن. النقطة التي هي شرق نقطة أخرى هي ربما إما شمال أو جنوب، أو في اتجاه النقطة الأخير نفسه. افترض أنّ «شرق الـ» يتطابق مع «متأخر عن» (Later than) فقط في

البعد الزمني الذي ندركه بشكل اعتيادي. وافترض وجود بعد زمني ثانٍ، وإن «متأخر عن» في هذا البعد يتطابق مع«شمال الـ » في حالة النقاط التي على سطح الأرض. إذن، أي حدث يأتي بعد حدث آخر معين في البعد الزمني الذي ندركه بشكل طبيعي، قد يكون إما بعد أو قبل أو متزامن مع هذا الحدث الآخر في البعد الزمني الثاني، الذي يسلِّم به الأشخاص الذين يسلمون بالتحليل الإداركي للرؤية المسبقة.

والآن، إذا سلمنا بالبعد الثاني للزمن غير المشكوك فيه حتى الآن، يجب علينا أن نعدل كل بديهياتنا حول الارتباط بين الزمن والسببية. يجب أن نقول بأن X لا يمكن أن تكون سابقاً سببياً لـ Y ما لم تكن X قبل Y على الأقل في بعد واحد من الزمن، بل أنّ X يمكن أن تكون سابقاً سببياً لـ Y شريطة أن تكون قبل Y في بعد واحد من الزمن حتى إذا كانت بعد Y في البعد الآخر من الزمن. لا شيء يبدو واضحاً بذاته لأغلب الناس أكثر من القضية التي تذهب إلى أن الشيء المادي لا يمكن أن يدخل أو يخرج من قشرة كروية متصلة ما لم يكن هناك ثقباً في تلك القشرة. والآن من السهولة أن نوضح بأن هذه الفرضية ليست ضرورية بشكل جوهري، بل هي نتيجة ضرورية فقط لقضية مشروطة تماماً تذهب إلى أن مكان الطبيعة له ثلاثة أبعاد فقط.

تأمل نقطتين X وY على سطح الأرض، ودعنا نمثل للقضية «X تقع شمال Y» بالرمز XNNY، ودعنا نستخدم رموز مشابهة لإمكانيات أخرى. فلما كانت الاتجاهات المكانية هي أربعة، وفرضنا العلاقة بين حدثين اثنين هما X، Y فإن عدد احتمالات ارتباط X بـ Y هو ثمانية، ولذلك هناك ثماني علاقات مكانية ممكنة ترتبط فيها X بـ Y:

1 - XNNY   2 - XNEY
3 - XEEY   4 - XESY
5 - XSSY   6 - XSWY
7 - XWWY   8 - XWNY

وهناك أيضا ثماني علاقات مكانية ترتبط فيها النقطة Y بالنقطة X هي:

1 - YSSX   2 - YSWX
3 - YWWX   4 - YWNX
5 - YNNX   6 - YNEX
7 - YEEX   8 - YESX

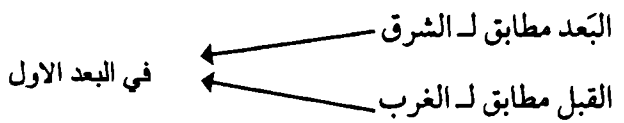
فالشخص الذي يستطيع أن يدرك اختلاف الشرق والغرب ولكنه لا يدرك الاختلاف بين الشمال والجنوب. سيجمع الحالتين (1)، (5) معا ويقول بأن X وY متطابقتان في المكان في كال حالة. وسيجمع الحالات (2)، (3) و(4) ويقول إن X شرق Y في كل حالة، وسيجمع الحالات (6)، (7) و(8) معا ويقول إن X غرب Y في كل حالة.

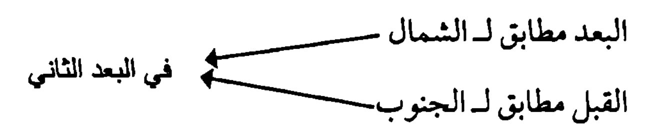
إن العلاقة الزمنية «بعد» في البعد الزمني الأول المألوف لنا تكون مناظرة للعلاقة المكانية «شرق الـ».

إن العلاقة الزمنية «بعد» في البعد الزمني الثاني الذي لم نطلع عليه بشكل طبيعي، هي مناظرة للعلاقة المكانية «شمال».

دعنا نشير إلى «البعد» و«القبل» في البعد الزمني الأول بـ A، وB على التوالي، ودعنا نشير إلى «البعد» و«القبل» في البعد الزمني الثاني بـ a، وb على التوالي. لذلك في التناظر المكاني تكون A مطابقة لـ E،

وB مطابقة لـW، وa مطابقة لـ N، وb مطابقة لـ S. أي أن:





افترض الآن إن X وY حدثان، فإذا حكم الشخص إن X مزامنة لـ Y، فمن المحتمل انه يعني أحد الاحتمالات الآتية:

1. Xمزامنة لـ Y في كلا البعدين الزمنيين.
2. X مزامنة لـ Y في البعد الأول، وقبل Y في البعد الثاني.
3. X مزامنة لـ Y في البعد الأول، وبعد Y في البعد الثاني.

تلك البدائل نرمز لها على التوالي:

1. X=Y
2. XbbY
3. XaaY

يلاحظ أنه لا يوجد تناظر مكاني لـ (1)، لكن (2) مناظرة لـ XSSY، و(3) مناظرة لـ XNNY.

دعنا نفترض الآن أنّ الشخص يقرر أن X قبل Y. فالاحتمالات هي:

1. X قبل Y في كلا البعدين الزمنيين.
2. X قبل Y في البعد الأول ومزامنة لـ Y في البعد الثاني.
3. X قبل Y في البعد الأول وبعد Y في البعد الثاني.

نرمز لتلك البدائل على التوالي: XBaY، XBBY، XBbY، وهي متطابقة على التوالي مع XNWY، XWWY، XWSY. في التناظر الثاني.

أخيرا دعنا نفترض أنّ الشخص يقرر أنّ X بعد Y. فمن المحتمل أن الأمر كالآتي:

1. X بعد Y في كلا البعدين الزمنيين.
2. X بعد Y في البعد الأول ومزامنة لـ Y في البعد الثاني.
3. X بعد Y في البعد الأول وقبل Y في البعد الثاني.

تلك البدائل نرمز لها على التوالي. XAbY، XAAY، XAaY. وهذه تتطابق على التوالي مع XESY، XEEY، XENY في التناظر المكاني.

الآن دعنا نفترض أنّ القاعدة الصحيحة حول الارتباط بين السببية والعلاقات الزمنية هي الآتي: إن الحدث X يمكن أن يكون عاملاً سببياً في سابق سببي للحدث Y، إذا، وفقط إذا كانت X قبل Y على الأقل في أحد البعدين الزمنيين. (التناظر المكاني الضروري والكافي هو أن X يجب أن تكون إما غرب أو جنوبY). وتلك الشروط منجزة في الحالات الخمس التالية، وفيها فقط، أعني XbbY، XAbY، XBaY وXBBY،XbBY. (وتلك تتطابق مع XSSY،XESY، XSWY، XWNYوXWWY، على التوالي في التناظر المكاني). كيف تبدو تلك الحالات الخمس للشخص الذي يدرك فقط القبل والبعد في البعد الزمني الأول؟ في الحالة الأولى سوف يقرر أن X بعد Y، وسيقرر في الثانية أن X مزامنة لـ Y، وفي الثلاث الباقية سيحكم إن X قبل Y. ولذلك فإن الحالات المشابهة التي يبدو له فيها أنّ الحدث التالي هو

عامل سببي في سابق سببي لحدث سابق سوف تكون الأربع الأولى، أي بمقدار الحالات التي يبدو له فيها أن هذه العلاقة السببية تربط الحدث السابق بحدث لاحق وتربط حدثين متزامنين أحدهما بالآخر. ومن السهولة أن ندرك الشروط الخاصة التي ترجع هذه النسبة إلى أدنى من الأربع الأولى في الحدود القصوى. سيكون الأمر هكذا، إذا كان هناك، ولسبب ما، ارتباط سلبي عال جداً بين ربط العلاقة بَعْد في البُعد الزمني الأول بالحدث وربط العلاقة قَبْل في البعد الثاني بالحدث نفسه[1].

قبل مغادرة هذا الموضوع هناك نقطة جديرة بالملاحظة. إن العلاقات من Y إلى X المساوية للعلاقات الخمس من X إلى Y التي أحصيناها أعلاه، هـي على التوالي **YaBX، YaaX، YAaX، YAAX** وYbAX. دعنا الآن نطبق قاعدتنا حول السببية على تلك الحالات. نرى إن Y يمكن أن تكون عاملاً سببياً في سابق سببي لـ **X** في الأولى والخامسة وفيهما فقط. فإنهما الحالتان الوحيدتان اللتان يحدث فيهما إما **B** أو **b**. كيف ستبدو الحالتان تلك لملاحظ اعتيادي؟ إنهما ببساطة ستقدمان تناقضاً مزدوجاً له. في المقام الأول، وكما شاهدنا قبل حين، من الممكن أن ما يظهر له أنه حدث لاحق ربما هو عامل سببي في سابق سببي لما يبدو له حدث سابق. لكن في هذه الحالة ربما تكون **X** عاملاً سببياً في سابق سببي لـ **Y**، بينما **Y** ربما تكون أيضا عاملاً سببياً في سابق سببي لـ **X**. وهنا تكون **X** قبل **Y** في أحدالبعدين الزمنيين، بينما تكون**Y** قبل **X** قي البعد الآخر.

---

(1) Ibid. p.217-220.

ويلخص برود الافتراض التأملي السابق كما يأتي:

1. لا يوجد شيء خيالي في الفرضية التي تقدم أكثر من ثلاثة أبعاد مكانية، كما في نظرية ديون. لكن الاقتراح الذي يذهب إلى أن للزمن أكثر من بعد واحد ربما غير ذي معنى. وبالتأكيد لا يستوجب أن يكون مسلماً به في المجتمع لمجرد ادعاء مشكوك فيه بصلته بنظرية جديرة بالاحترام بشكل تام حول الأبعاد المكانية الإضافية[1].
2. أعتقد أنّ هذا الاقتراح هو الطريقة الوحيدة لإضفاء المعنى على التحليل الإدراكي المحض للرؤية المسبقة الحقيقية والذاكرة. لكن هذا لا يجعله مقبولاً لديّ كثيراً. إذ إنني لست تواقاً بعد هذا التحليل لتلك الخبرات. وأعتقد أنه من غير المحتمل أن يكون هذا التحليل لها صحيحاً.
3. إن الأهمية الرئيسية للاقتراح تكمن في الإشارة إلى الاعتراض السببي. وبالرغم من أن التحليل غير الإدراكي للرؤية المسبقة لا يتطلب فرضية البعد الزمني الثاني لجعله معقولاً، كما يبدو أن التحليل الإدراكي يتطلبه، مع ذلك فهو يمكن أن يكون مصحوباً بتلك الفرضية إذا وجد أن هذا مرغوب به. الآن يجب أن نتذكر بأننا رفضنا (بوصفه مناقضاً لمبدأ واضح بذاته حول السببية) الاقتراح الذي يذهب إلى أن الحدث الذي يحقق لاحقاً رؤية مسبقة ظاهرية أو يتطابق مع صورة متمثّلة سابقاً قد

(1) Ibid. p.220- 222.

يكون عاملاً سببياً في سابق سببي للرؤية المسبقة أو للصورة. نحن نرى الآن بأننا إذا كنا مستعدين لقبول فرضية البعد الزمني الثاني ولتعديل بديهياتنا عن السببية بطريقة محددة، فلا نحتاج إلى رفض هذا البديل بالضرورة. يجب أن نضم الآن، هذا البديل، مؤقتاً، إلى قائمة البدائل الأربعة التي ذكرناها سابقاً لتكون شاملة.

3 ـ الاعتراض الحتمي

المشكلة في التنبؤ هي أنه إذا كانت الأفعال والخبرات المستقبلية للموجودات البشرية محتومة بشكل تام فإن حرية الإرادة الإنسانية ستكون مجرد وهم. ولا مبرر لوجود المسؤولية الأخلاقية.

ويوضح ديوكاس ذلك الاعتراض بقوله: إن القول بأن الأحداث المستقبلية هي الآن محددة مسبقاً، يعني فقط بأنها سوف تكون نتائج نهائية لنتائج من نتائج من أسباب حاضرة معينة. ولا يعني أنّ الحدث المستقبلي، كان محدداً مسبقاً بمعنى أنّ شيئاً ما، سواء كان إنساناً، أو شيطاناً، أو إلهاً، كان قد قَدَّر حدوثها بشكل نهائي ومن ثم عمل على إحداثها بصرف النظر عن أفعال مناظرة ممكنة لأي شخص آخر.

ولذلك فإن الحتمية «determinism» بمعنى الرأي القائل بأنّ كل حدث، ومن ضمنه الخبرات والأفعال الإنسانية، لا تسبب أحداثاً متتابعة معينة فحسب، وإنما هي ذاتها مسبّبة بأحداث سابقة معينة، لا يلزم عنها مطلقاً أنّ كل حدث مُقدَّر مسبقاً «Predetermined». وإنما بعض الأحداث هي كذلك، على سبيل المثال: سوف يكون الحشيش

الطويل في اليوم التالي أقصر منه الآن هو أمر محدد مسبقاً من خلال رغبتي في أن يكون أقصر وبتصميمي الراهن على أن أعمل على جعله يصبح أقصر. فهذه الحالة المستقبلية للحشيش هي محددة مسبقاً ليس رغماً عني، أو بصرف النظر عن إرادتي في المسألة، بل من خلال إرادتي الحالية لقص الحشيش في اليوم التالي.

إن حقيقة كون إرادتي هي ذاتها مسبّبة ببعض الأحداث السابقة- من بينها ملاحظتي بأن الحشيش هو الآن طويل جداً - لا يعني أنّ الإرادة كانت غير حرّة أو مقيَّدة. إنّ الاعتراض ضد الحتمية مبني على فرضية خاطئة تذهب إلى أنّ سببية الإرادة ينشأ عنها الإكراه بشكل مباشر. والحقيقة إنّ الإكراه يحدث فقط عندما تكون إرادة الشخص مدفوعة نحو فعل شيء ما لا يحبه.

إن عدم معارضة هذه الحتمية لحرية ما يريد أن يفعله المرء يتضح حالما نلاحظ ثلاثة أشياء: الشيء **الأول**، هو إن القول، على سبيل المثال، بأنني الآن «أستطيع» أو «أنا حر في» رفع ذراعي إذا أردت ذلك يعني ببساطة بأن إرادتي الحالية لرفعه ستجعله يرتفع. **الثاني** هو إنه ما دام ذراعي الآن موازياً أو مشدوداً إلى الأسفل، فأنا حر الآن في رفعه إذا أردت. **والثالث** هو إن امتلاكي لهذه الحرية الآن لا يفترض مسبقاً، بأن الإرادة التي تجعل ذراعي في هذه اللحظة يرتفع، ليس لديها في ذاتها سبباً - بمعنى أنها كانت موضوعاً للصدفة المحضة - إذْ من الواضح أنها كانت مسببة عن طريق الرغبة في اختبار امتلاكي لتلك الحرية.

لكن على الرغم من أنني حرٌّ في رفع ذراعي متى أردت، فأنا لست حراً بشكل مشابه في الطيران خلال الهواء مثل الطائر إذا أردت. ذلك

يعني أنّ حرية الإنسان لها حدود دائماً: بعض الأشياء يستطيع فعلها إذا أراد فعلها، وبعضها الآخر لا يستطيع فعلها حتى إذا أراد ذلك. وأن تكون لديه إرادة حرة - حرية فعل وعدم فعل هذه الأشياء التي يستطيع فعلها لو أراد - لا يعني أنه كلي القدرة.

أخيراً هناك زعم بأن الحتمية لا تنسجم مع المسؤولية الأخلاقية. والحقيقة هي على العكس من ذلك، ذلك أن نقول عن شخص إنه مسؤول أخلاقياً عما يفعله يعني أنه في الموقف الذي يتضمن مسائل أخلاقية، فإن ما يفعله يكون مشروطاً بعوامل مثل ذكريات الثناء أو التوبيخ أو ذكريات المكافأة أو العقوبة بسبب سلوك من نوع معين في مواقف مشابهة في الماضي، وبسبب توقع نتائج محتملة لمثل هذا السلوك مرة أخرى في الموقف الراهن، من خلال الرغبة بتلك النتائج أو مقتها. وعلى العكس من ذلك عندما يكون السلوك الإرادي للشخص - على سبيل المثال الإنسان غير الناضج أو المعتوه - غير مشروط بتلك العوامل (الأسباب) إذن، يقال عنه بشكل عام إنه غير حر أخلاقياً، بل غير مسؤول أخلاقياً وكأنه «ليس لديه معرفة بما يفعله» أو «لا يعرف الخطأ من الصواب». لكن كونه لا يعرف ما يفعله أو لا يعرفه بشكل كافٍ لا يفسر لماذا هو لم يتعلمه إلى الآن؟ على سبيل المثال: عن طريق الثناء أو التوبيخ أو عن طريق المكافأة والعقوبة لما يفعله، أو عن طريق إعانته لفعل ما يسبب الخير أو الشر. هذه هي الطريقة التي يصبح بها الأطفال اليافعين مسؤولين أخلاقياً بشكل تدريجي. ومن جهة أخرى فإن الأشخاص الذين لم يتمكنوا من تعلم المسؤولية الأخلاقية يطلق عليهم وصف معتوهين أخلاقياً وهم فاقدون لحماية (حصانة) المجتمع.

يرى برود أنه يجب أن نفحص المقدمة التي يعتمد عليها الاعتراض الحتمي وهي: «إذا حدث إدراك مسبق ظاهري وتحقق لاحقاً، إذن، ما لم يكن هذا مجرد توافق صدفة، فإن الحدث الذي تحقق لاحقاً يجب أن يكون قد قُدّر فيما سبق بشكل تام في الوقت الذي حصل فيه الإدراك المسبق الظاهري».

ويرى برود أنّ هذه المقدمة تخلط بين قضيتين يجب التمييز بينهما، وهما: القضية التي تقول بأن «المستقبل قُدِّر فيما سبق the future already predetermined»، والثانية القضية التي تقول بأن «المستقبل مقدّر فيما سبق The future is already predeterminate». القضية الأولى تعني أنّ الحتم أو التقدير قد حدث في زمن سابق من قبل عقل ما على شكل إدراك أو معرفة مسبقة بأحداث مستقبلية، تكون هذه المعرفة قد قَدَّرت أو حَتَّمت وجود ذلك الحدث المستقبلي مسبقاً، أو حتمت قرارات إرادية في زمن متوسط يعتمد عليها حدوث الحدث اللاحق. أما القضية الثانية فتعني أنّ المستقبل محدد بناء على معطيات معينة موجودة مسبقاً من دون تدخل شيء آخر، إنسان أو إله لجعله مقدّرا[1].

مثال القضية الأولى: تأمل القضية الآتية التي تبدو للعديد من الناس واضحة بذاتها: إذا حصلت معرفة مسبقة ثم تحققت فيما بعد فما لم يكن هذا مجرد توافق صدفة، فإن الحدث الذي تحقق فيما بعد يجب أن يكون قد قُدِّر مسبقاً بشكل تام في الوقت الذي حدثت فيه المعرفة المُسبقة.

(1) Ibid. P.225.

والآن يبدو في العديد من الحالات أنّ المعرفة المسبقة الظاهرة أو الصورة المتمثّلة مسبقاً متحققة عن طريق حدث لاحق كان، بكل وضوح، يعتمد على قرار إرادي يحدث بعد خبرة المعرفة المسبقة الظاهرية. افترض أننا نعتقد بأن هذا التحقق لم يكن توافق صدفة، وافترض أننا نقبل القضية التي يجدها الناس واضحة بذاتها. إذن، سوف نستنتج النتيجة الآتية: إما أن يكون الحدث الذي حقق لاحقاً المعرفة المسبقة غير مرتبط بقرار إرادي، كما يبدو أنه يرتبط به، أو إذا كان يرتبط بقرار إرادي، فيجب أن يكون القرار الإرادي قد قُدِّر مسبقاً بشكل تام في الوقت الذي حصلت فيه المعرفة المسبقة. فاستناداً إلى البديل الأول، القرار الإرادي غير مناسب تماماً وغير فعّال بالنسبة للحدث الذي بدا أنه يعتمد عليه. وبناء على البديل الثاني، فإن القرار الإرادي قد قُدِّر مسبقاً بشكل تام بزمن ما قبل حدوث الحدث. والآن فإن العديد من الناس يكرهون عاطفياً وفكرياً، التسليم بتلك البدائل حول القرارات الإرادية والأحداث التي يبدو من الواضح أنها ترتبط بها. ولذلك فهم يشعرون بتناقض قوي في التسليم بإمكانية المعرفة المسبقة الحقيقية بأحداث من الواضح أنها تعتمد على قرارات إرادية لاحقة على المعرفة المسبقة بها، ويصرون على أن المعرفة المسبقة بالحدث تعتمد على قرار إرادي في وقت التنبؤ المسبق بالحدث. واضح إذن، أنّ في الأمثلة السابقة جبرية تنفي الحرية والمسؤولية الأخلاقية.

أما القضية الثانية التي تتحدث عن مستقبل مقدّر باستقلال عن العقل (predeterminate) فهي كالآتي: افترض C خاصية ظهرت في

زمن، وافترض أنّ حكماً اتخذ في زمن ما t فحواه أن حدثاً معيناً يعرض الخاصية C سيحدث في مكان معين أو في عقل معيّن في لحظة زمنية t_1، إذن، هذا الحكم ربما هو صادق أو كاذب، حسب الحالة القائمة، في الزمن الذي اتخذ فيه. إن المسار الواقعي لتاريخ المستقبل سيبين أنّ الحكم إما صادق أو كاذب، حسب الحالة القائمة، إلا أن الحكم لن يصبح صادقاً أو يصبح كاذباً قبل بلوغ اللحظة t_1. لا أعرف ما إذا كانت القضية ذات أهمية أم تافهة، لكن مهما كان الأمر على أية حال، فهي تعني أنّ المستقبل مُقَدّر مسبقاً.

الآن تأمل حدثاً حصل فعلاً في لحظة معينة t_1 في مكان معين أو في عقل شخص معين ماذا نعني بالقول: إنّ *e* «مقدّر بشكل تام» في لحظة زمنية معينة سابقة t؟ هو يعني الآتي: إذا كانت C خاصية تعرضها *e*، فالحكم المكوّن في اللحظة t الذي فحواه أنه سوف يكون هناك ظهور لـ C في الزمن t_1 في هذا المكان أو في هذا العقل كان حكماً صحيحاً في اللحظة t.

من الواضح الآن بأن القول: إنّ الحدث كان قد قُدِّر مسبقاً من لدن عقل ما في لحظة معينة والقول بأنه كان مُقدَّراً مسبقاً باستقلال عن أي عقل في لحظة معينة هما قضيتان مختلفتان كلياً. فالأولى هي قضية تتضمن فكرة التسبيب (السببية)، في حين لا تتضمن القضية الثانية هذه الفكرة. فليس هناك تعارض في القول بأن حدثاً معيناً *e*، والذي حدث في t_1، كان مُقدَّرا فيما سبق بشكل تام في لحظة t لكنه لم يكن قد قُدِّر بشكل تام. الآن أقصى ما أستطيع رؤيته، هو: إن المقدمة التي يعتمد عليها الاعتراض الحتمي يبدو أنها ملائمة فقط لأن الفكرتين كانتا غير

متميزتين بوضوح. أعتقد أنّ القضيتين الآتيتين واضحتان بذاتهما:

(1) إن حدوث *e* في t_1 يمكن أن يكون مستنتجاً بيقين في لحظة سابقة **t** من وقائع تدور حول موجودات وحوادث في اللحظة **t** أو قبلها ما لم تكن قد قُدِّرت فيما سبق بشكل تام في اللحظة **t**.

(2) الحدث *e* الذي لم يحدث قبل t_1 لا يمكن أن يكون مُدرَكاً في زمن سابق **t** ما لم يكن مُقدَّراً فيما سبق في اللحظة **t**. فإذا أُدرِك الحدث مسبقا، يلزم، بمعنى ما، أنّ له وجوداً سابقاً مزامناً للإدراك المسبق له، وإن التنبؤ المسبق يجب أن يتألف من معرفة مباشرة بالحدث بأن له كذا وكذا من الخصائص. وهذا مستحيل ما لم يكن يمتلك مسبقاً تلك الخصائص بالفعل، أي، ما لم يكن مُقدَّراً بشكل مسبق بمعنى ما. افترض إعطاء معنى لفكرة الإدراك المسبق (pre – prehension)، من الواضح أنّ الحدث لا يتطلب أن يكون قد قُدِّر بشكل تام في الزمن الذي أُدرِك فيه مسبقاً. وكل ما يتطلبه هو أنه من الضروري أن يكون مُقدَّراً.

يعتقد برود أن مقدمة الاعتراض الحتمي هي مزج مشوش للقضيتين الّلتين ميَّز بينهما سابقاً. الآن لا أحد يفترض أنّ الرؤية المسبقة الظاهرية الحقيقية تتشكل من استدلال يقيني تام من حقائق حول الماضي والحاضر بأن أحداثاً معينة سوف تحدث في المستقبل. لذلك فإن الأولى من تلك القضيتين غير ملائمة لجملة موضوع هذا البحث. ومن جهة أخرى، فإن القضية الثانية لا تعمل شيئاً فيما يتعلق بالحتم أو التقدير (Predermination)، وهي لذلك غير ملائمة لسؤال الحتمية والفعالية السببية للقرارات الإرادية.

والآن فإن هذا الالتباس قد استبعد ونستطيع أن نطرح بسهولة

السؤال على أنفسنا: افترض أنّ حدوث e في زمن t_3 كان رؤية مسبقة من قبل A في زمن t_1. وافترض أيضا إن حدوث e في t_3 كان يعتمد في الحقيقة على حصول قرار إرادي معين من شخص آخر B في زمن t_2 كان قد قُدِّر فيما سبق في زمن t_1؟

بالتأكيد هو يستلزم القضية الآتية: إذا كان A أدرك في زمن t_1 بأن حدوث e في زمن t_3 يعتمد على حدوث سابق لقرار مثل d في B، فهو إذن، يستطيع أن يستنتج بأن B اتخذ هذا القرار في زمن ما بين t_1 و t_3. لكن هذا غير مكافئ لـ، ولا يستلزم، القضية بأن حدوث d في B في زمن t_2 قد قُدِّر مسبقاً في زمن t_1. ولكي نفهم هذا، من الضروري أن ننظر إلى الوراء إلى تعريفنا لـ «وجود قُدِّر بشكل تام في لحظة زمنية معينة». وطبقاً لذلك التعريف فالقضية القائلة بأن حدوث d في B في زمن t_2 كان قد قُدِّر مسبقاً بشكل تام في زمن t_1 سيكون لها المعنى الآتي: يعني أنّ هناك مجموعة من الحقائق حول ظروف، وعلاقات متبادلة، وحالات داخلية في الزمن t_1 أو قبله لموضوعات متنوعة توجد فيما بعد. وتلك بالإضافة إلى قوانين المادة وقوانين العقل، تستلزم منطقياً بأن حدثاً له كل خصائص d سيحدث في B في فترة ممتدة بينt_1-t_2. الاختلاف بين القضيتين واضح الآن. فالأولى تدور حول إمكانية الاستدلال من معطيات واقعية حول المستقبل الأبعد (البعيد) على نتائج واقعية حول المستقبل الأقل بعداً. والثانية تدور حول إمكانية الاستدلال من معطيات واقعية حول الحاضر والماضي على نتائج واقعية حول المستقبل[1].

---

(1) Ibid. p.225-226.

أخيراً، إن النقطة الآتية جديرة بالملاحظة: أستطيع أن استنتج من أحداث في الماضي الأقل بعداً بأن يوليوس قيصر قرّر في الماضي البعيد كثيراً بأن يعبُر روبيكو. لا أحد يتصور للحظة بأن هذه الحقيقة تبيِّن أنّ قرار القيصر بعبور روبيكو كان قد قُدِّر بشكل تام في تاريخ سابق. افترض الآن بأن عرّافا في روما كانت لديه رؤية مسبقة (foreseen) بتلك الأحداث الأخيرة التي استنتجنا منها بأن القيصر قررّ في تاريخ سابق أن يعبُر روبيكو. من الواضح، بأنه يستطيع أن يرسم بشكل دقيق النتيجة ذاتها حول القرار المستقبلي التالي للقيصر كما نحن استنتجنا الآن حول قراره الماضي. وإذا كانت إمكانية صياغتنا لهذا الاستنتاج من تلك المعطيات (المعلومات) لا تتطلب أن يكون قرار القيصر قد قُدِّر بشكل تام، لماذا يجب أن تتطلب إمكانية صياغة العرّاف للاستنتاج نفسه من المعطيات ذاتها أن يكون قرار القيصر قد قُدِّر مسبقاً بشكل تام؟.

البنية النهائية للتعليل

لنضع في أذهاننا فكرة الحالات المتبدلة للوعي التي شرحناها في الفصل الأول، ونظرية مجالي الطاقة السلبي والإيجابي، وتحليل برود للإدراك المسبق ولاسيما الإدراكي منه وفرضية البعد الثاني للزمن ومناظرته للأبعاد المكانية، فإننا إذا نظرنا إلى الإدراك المسبق بأنه حقيقي وأنه كان بالفعل إدراك مسبق لحدث مستقبلي، وأنه لا ينطبق عليه مفهوم برود للإدراك المسبق اللا إدراكي، فإننا نستطيع أن نستنتج ما يأتي:

1. الإدراك المسبق يفترض بعدين للزمن أحدهما إيجابي والآخر

سلبي، وهذا الافتراض يستلزم، وإن لم يكن بالضرورة، عكسية المواضع والجهات المكانية فضلاً عن الحركة في أحد البعدين عن نظيرها في البعد الآخر.

2. يفترض وسيلة أو آلية لاختراق البعد الثاني، وهذه الآلية هي بعض الحالات المتبدلة للوعي، وهذه الشرطية تفسر لماذا لا يحصل الإدراك المسبق دائماً، وعند جميع البشر من دون استثناء.

3. يفترض أنّ طاقة التفاعل في البعد الأول هي غيرها في البعد الثاني، إيجابية في الأول، وسلبية في البعد الثاني بالنسبة لمراقب طبيعي، وسلبية في الأول وإيجابية في البعد الثاني بالنسبة لمراقب يمارس حالة متبدلة للوعي، أو منجز شروط تجاوز البعد الأول.

4. يفترض أنّ هذا الاختراق للبعد الثاني يُمكِّن المستبصر إما من إدراك الظروف القبلية التي سوف تسبب الحدث في المستقبل القريب أو إدراك الحدث نفسه في بعد ثان للزمن. وبناء على الفرض الأول فإن هذا لا يؤدي إلى القول بالحتمية النافية للحرية والمسؤولية الأخلاقية، إذا كنا نسلم منطقياً، بشكل مسبق، بأن كل حدث له سبب، أو مجموعة أسباب تحدده مسبقاً. أما الفرض الثاني فيؤدي إلى نفي الحرية، ويؤدي إلى القول بأن الأحداث مقدرة مسبقاً في بعد وجودي آخر. ولذلك فإن الفرض الأول أقرب إلى المعقولية وأكثر انسجاماً مع السياق المنطقي للأفكار.

الفصل السابع

العقل والخلود في ضوء مجال ساي

مبادئ أساسية

قبل أن أدخل في مناقشة الجانبين النظري والواقعي لهذه النظرية الخطيرة، أود أن أحدد لها ثلاثة مبادئ سيلتزم بها بحثنا لها:

1. إن دراستنا لموضوع البقاء سوف لا تعنى بمناقشة الجوانب الدينية والأدلة الفلسفية، وإنما ستتم مناقشته بوصفه واحداً من الفرضيات المقدمة لتفسير كثير من الظواهر المدروسة في حقل الباراسيكولوجي. ولذلك فإن بحث مسألة البقاء في ضوء الدليل العلمي التجريبي، يجعل التساؤل عن الحياة بعد الموت مكافئاً للتساؤل عما إذا كانت هناك حياة على سطح المريخ، أعني إنّ البحث سيرتكز على البيّنات التجريبية مهما كانت طبيعتها وقوتها.
2. إن الرؤية المادية حول هوية العقل والدماغ ليست صحيحة (كما بينا في بحث سابق)، لكن عدم صحة النظرية الواحدية، ليس في حد ذاته دليلاً على الثنائية، بل تبقى الثنائية بحاجة إلى دليل مستقل. وإذا ثبت أن ظواهر ساي ليست مادية، فإن هذا يمكن أن يشكل دليلاً مستقلاً لصالح الثنائية.
3. لكن إثبات الثنائية ليس دليلاً على البقاء بعد الموت. بتعبير آخر، إنّ إثبات الثنائية لا يستلزم بالضرورة بقاء العقل بعد

موت الجسد المرتبط به، وإن كان ذلك يجعل البقاء ممكناً من الناحية النظرية فحسب. ولذلك نبقى بحاجة إلى دليل علمي مستقل على البقاء بعد الموت.

في الحقيقة قد يكتفي النقاش الفلسفي بذلك الاستنتاج النظري، لكن البينة المستقلة لا يمكن أن يستغنى عنها في البحث العلمي.

تنقسم ظواهر ساي[1] إلى ظواهر إدراكية وأخرى تحريكية (تأثيرات)، ويشكل كلا النوعين دليلاً على الثنائية. لكن النوع الثاني يشتمل على مجموعة من الظواهر مثل (خبرات الخروج من الجسد أو ما يسمى بالطرح الروحي) وظواهر الوساطة الروحية (المصممة لغرض الاتصال بالعقول المتحررة من أجسادها)، وهذه الظواهر الأخيرة إذا أضفناها إلى النوع الأول يمكن أن تشكل جميعاً دليلاً ذا مغزى على البقاء بعد الموت، على الرغم من أن تفسير الظواهر الأخيرة بالأولى أمر محتمل.

مستويات التدليل على البقاء

تبين لنا فيما سبق عجز النظريات المادية عن تفسير ظواهر ساي المدروسة في الباراسيكولوجي. فإن الطبيعة اللامادية لهذه

---

(1) ساي هو الحرف الثالث والعشرون من الأبجدية الإغريقية، استخدمه الباراسيكولوجيون ليشير إلى الظواهر النفسية الخارقة، وهو مصطلح حيادي وله دلالة موضوعية. أنظر:

Rush. J, H.: **What is parapsychology**? In: (Edge, Morris, Palmer, and rush) Ed: *Foundations of parapsychology*, p.6 -7.

الظـواهر تجرد الواحدية المادية من أية مشروعية منطقية. ولكن كيف نفهـم أن تلـك الظواهـر تشكـل دليلاً عـلى البقـاء بعـد الموت؟

في الحقيقة إن هذا الفهم أو التدليل يتم على مستويين، الأول نظري، والآخر تجريبي.

1 ـ المستوى الأول من التدليل (النظري)

يفترض الإدراك فوق الحسي أن الإنسان يستطيع أن يدرك بعض الأحداث الواقعية بطريقة تتجاوز المسارات الطبيعية للإدراك، أي تتجاوز الآليات الجسمية بما فيها الدماغ. فيمكن توسيع هذه الإمكانية نظرياً للاستنتاج بأن الإنسان يستطيع الإدراك، في بعض الأحيان، من دون الحاجة إلى جسمه. فما المانع من أن يبقى العقل مدركاً بعد موت الجسم المرتبط به؟

ومن جهة أخرى، إذا كان التحريك النفسي يفترض بأن النفس الإنسانية يمكن أن تؤثر في الأشياء والأحداث في العالم الخارجي من دون استخدام عمليات عصبية أو جسمية، أو أدوات فيزيائية أخرى، فمعنى هذا أن الإنسان يستطيع أن يؤثر في العالم الخارجي من دون الحاجة إلى جسمه. فما المانع إذن، من أن يبقى العقل فعالاً ومؤثراً بعد موت الجسم المتصل به؟

ويحصل لنا من تينك الإمكانيتين كيان عقلي يمتلك وعياً وقدرة على التأثير هو الكيان الروحي للإنسان الذي يبقى خالداً بعد موت الجسم المادي. وكما أننا نعتقد بأن الطاقة الفيزيائية لا تفنى، فإن الكيان الروحي، في الحقيقة، هو شكل من الطاقة لا يناله الفناء. لكن الطاقة الروحية

ليست منفعلة فحسب كالطاقة الفيزيائية، بل هي طاقة فاعلة. وتشمل هذه الفاعلية كلاً من الإدراك العقلي المحض، والتأثير الروحي المحض.

يبدو واضحاً أن هذا المستوى النظري من التدليل مشروط بنجاح الفرضية الروحية في تفسير ظواهر ساي، واستبعاد نقيضها: الفرضية المادية.

لقد ناقشنا في بحوث سابقة المحاولات التي سعت إلى إعطاء الظواهر خاصية طبيعية تنسجم مع العلوم الطبيعية. لكننا، في الحقيقة، أكدنا سابقاً بأن تلك المحاولات لا تخرج، في رأينا، عن المقاربة المنهجية، ولا تنطوي على أية إمكانية لتطبيع الظواهر. ومع ذلك فإن تلك النظريات مفيدة في وصف عملية التفاعل بين ظواهر ساي والعالم المادي بما فيه جسم الشخص نفسه. فذلك التفاعل يمكن أن يوصف بطريقة علمية لأن أحد أطرافه ذو طبيعة فيزيائية أو بيولوجية. ويمكن أن يكون موضوعاً للدراسات النفسية لأن أحد جوانبه نفسي. لكنه من الصعوبة أن نحدد طبيعة العنصر النفسي أو الروحي - المسؤول عن ظواهر ساي - تحديداً طبيعياً، تماماً كما لا نستطيع أن نمنح الخواص الجسمية أو المادية طابعاً روحياً محضاً. ولكون مصدر ظواهر ساي هو ذلك العنصر الروحي، فإن هذا يفسر زئبقية تلك الظواهر ومراوغتها للتحديد العلمي - المادي. لذلك احتاج العلماء إلى مقاربة بينها وبين فيزياء بعيدة عن التقييدات المادية، وهي الفيزياء المتمثلة بالنظرية الكمية. فكانت نظرية كمية الوعي (أو الوعي الكمي) مقاربة طرائقية ومنهجية طريفة وذكية، إلا أنها لا تثبت، قطعاً، فيزيائية ظواهر ساي.

2 - المستوى التجريبي من التدليل.

إن الإمكانية النظرية المستنتجة في المستوى الأول تبقى ناقصة إن لم تدعم بشواهد تجريبية. واحدة من الصعوبات التي يعانيها التصور الأول هو الشكل أو الصورة التي يتخذها الكيان المتحرر من جسده؛ ذلك لأن المستوى النظري من التدليل لا يخبرنا إلاّ بكيان مدرك ومؤثر من دون أن يمنحه شكلاً ما أو يعيِّن له امتداداً خاصاً.

❖ فرضية الجسم الكوكبي

لتذليل صعوبة تصور تعيين الكائن المتحرر من جسده، ومنحه خاصية الاستمرار في الزمن، افترض شيء آخر يبقى بعد الموت، شيء ليس عقلياً محضاً وليس فيزيائياً محضاً أيضاً، وهذا هو أصل فرضية الجسم الكوكبي، أو الأثيري، أو المثالي، أو الطاقوي. وهو جسم ثان متلبِّس في جسمنا الفيزيائي. وتؤكد الفرضية أننا في الأصل أجسام أثيرية أو كوكبية، أي أننا كيان ذو صفات جسدية معينة. فإننا لم ننشأ من مادة أجسامنا العادية، فهناك جوهر أشد رقة يكوِّن الجسم الكوكبي. ولكن كيف يمكن إثبات الجسم الكوكبي؟ يعتقد انطوني فلو (1956) بأنه يمكن القيام بذلك عن طريق وسيلة لم تكتشف بعد، أو يمكن الكشف عنها بأجسام كوكبية أخرى، حينئذ تكون الحياة بعد الموت مشابهة، بصورة مقبولة، للحياة الراهنة، وسوف يتمكن المرء من التعرف إلى الآخرين بمقابلتهم والانهماك معهم في تفاعل اجتماعي كما نفعل الآن، وربما من دون صعوبة أو إعاقة كبيرة كما يحدث في

حالة أجسامنا الطبيعية. كما يمكن أن يكون الاتصال أو الإدراك أشد وضوحاً ومباشرة من دون إعاقة الجسد المادي[1].

إن الذي شجع على هذه الفرضية ووفر دعماً لها وأثار النقاش حولها، هو اكتشاف روبرت بيكر (Robert Becker) للحقول الكهربائية المحيطة بأنسجة الجسم والتي تبدو أهميتها كمحددات للأنسجة والعمليات الفسيولوجية والتعويضية. ولقد ثبت، تجريبياً، عن طريق تقنية كيرليان للتصوير الإلكتروني وجود الهالة أو الإكليل المحيط بـالنسيج العضوي. إن طبيعة هـذا الأثر ليست مفهومـة بشكل كامـل، وسيكون الأمر مبتسراً إذا قارنـاه بهالـة اللاهوتيين (Oura occultists). وعلـى كل حـال، فبالتقنية ذاتها ثبت أيضاً أنه عند قطـع جـزء من ورقـة نبـات حي من الممكن الحصول علـى صورة لها تتضمن الجـزء المقطـوع. هـذه الظاهـرة الخـاصـة سميت بـ (أثر الأوراق الشجـي) (phantom leaf effect)، وكـانت هذه الظاهرة قد افترضهـا مـن قبـل انيـوشين (V. Inyushin) في روسيـا، وهيرنـاني انـدراد (Hernani Andrade) في البرازيـل، وثلمـا موس (Thelma Moss) فـي مؤسسة الطب النفسي والعصبي في UC /A. وما زال التفسير مفتوحاً لبعض التساؤلات. ويقترح انيوشين بأن هذه الظاهرة يمكن تفسيرها عن طريق افتراض وجود مادة بايوبلازمية (بلازماحيوية) توسطية، غير

(1) Edge H. L: **Survival and other philosophical questions**, In: (Edge H. , Morris R., Palmer & Rush) (Ed): *foundations of parapsychology,* London, 1986, p. 333.

قابلة للتفسير حتى الآن، تتداخل في الجسم الحي وتحيط به[1].

ما تقدمه فرضية الجسم الكوكبي لإمكانية البقاء بعد الموت هو منح الكيان المتحرر من جسده المادي شكلاً ممتداً. سيكون إذن، للكيان المدرِك والمؤثِّر، الذي استنتجه المستوى النظري من التدليل، شكلاً جسمياً مشابهاً للجسم الفيزيائي لكنه ليس مادياً، بل هو جسم ينتمي إلى مستوى وجودي أدق من المستوى الوجودي للجسم المادي. فقد يولِّد إدراك جسم كوكبي لجسم كوكبي آخر الانطباع النفسي ذاته الذي يولده اتصال جسمين ماديين. فاتصال أجسام من مستويات وجودية واحدة لا يثير أي صعوبة أو غرابة لبعضها عن بعضها الآخر. لكن هذه الصعوبة والغرابة تنشأ عندما يحاول كيان ما من مستوى وجودي أدنى أو مغاير أن يدرك ويحدد خصائص جسم أو كيان ينتمي إلى مستوى وجودي أعلى.

وعلى الرغم من أن فرضية الأجسام الكوكبية تجعل البقاء بعد الموت أكثر تحديداً للعقل، لكن لا توجد مبررات للقول بأن الباراسيكولوجي يمكن أن يثبت وجود هذه الأجسام. فإن إثبات فرضية الأجسام الكوكبية ليس أمراً ميسوراً. فإذا كانت الأجسام الكوكبية حقيقة واقعية، فيجب أن تتضح عن طريق الكشف العلمي، وحتى إذا تم الكشف عنها علمياً فيجب أن نكتشف أيضاً ما إذا كان من الممكن لها أن تعمل وتحيا بشكل مستقل عن أجسامنا الطبيعية.

---

(1) Krippner S.: *Advances in parapsychological Research*, vol. 1, U.S.A, 1977, p. 101.

وإذا ثبت تجريبياً أن هذا الاستقلال غير محتمل بشكل كبير، فإن هذا يقلل بالدرجة نفسها فائدتها بالنسبة إلى تصور شكل البقاء بعد الموت. أما إذا أيدت التجربة بقوة استقلالها عن الجسم المادي، فإن هذا الأمر سيجعل شكل البقاء بعد الموت قابلاً للتحديد.

❖ الجسم الكوكبي وخبرة الخروج من الجسد

تقدم هذه الظاهرة دليلاً إضافياً يكمل الإمكانيتين المشار إليهما سابقاً، وهما إمكانية الإدراك وإمكانية التأثير من دون استخدام الجسد. الإمكانية الجديدة هي أن الإنسان لا يمتلك جسداً كوكبياً فحسب، بل يستطيع أيضاً أن يطرح جسده الكوكبي، بتعبير آخر، إنّ الجسد الكوكبي يمتلك استقلالية تجريبية، فضلاً عن الاستقلالية النظرية المشار إليها سابقاً. وفي حالة حدوث خبرة الخروج من الجسد، فإن المرء بإمكانه أن يرى جسده الفيزيائي بعيداً عنه. ويفترض أن هذه الرؤية تحصل بإدراك فوق حسي (روحي).

يعرِّف جون بالمر (John Palmer) خبرة الخروج من الجسد بوصفها حالة ذاتية يعيش خلالها المرء خبرات عن وجود وعيه منفصلاً في مكان خارج جسده. ويماثل هذه الحالة بالأحلام، فيقول بأن الظاهرة الروحية مثل الحلم (أي أنّ التفاعل مع البيئة لا يمكن تفسيره عن طريق قوانين الفيزياء المعروفة) تحدث في بعض الأحيان متزامنة مع خبرات الخروج من الجسد. ولوجود هذه الرابطة بين ظواهر ساي وخبرات الخروج من الجسد، اندفع الباحثون إلى اقتراح نظرية ساي التي تفترض أن الجانب اللافيزيائي من الذات قادر على أن ينفصل عن

الجسد المـادي خـلال سلسلة مـن التفاعل الـروحي مـع البيئة[1].

هناك تفسير آخر يستند إلى فرضية العقل الباطن يذهب إلى أن كل إنسان يحمل في عقله الباطن صورة كاملة دقيقة مرنة قابلة للتشكل عن ذاته الواعية، وهو بمقدوره أن يطرح هذه الصورة إرادياً، عن طريق التخاطر أو التراسل الفكري، إلى مسافة بعيدة عنه فيتلقاها مستقبِل ما فيدرك وجوده على نحو أو آخر.

التفسير الأخير يجرد الظاهرة من الموضوعية. والحقيقة إنّ الاعتراض القائم على الموضوعية هو أقوى اعتراض تواجهه هذه الظاهرة. لكنه اعتراض لا يعني شيئاً بالنسبة إلى الذين عاشوا التجربة وهم غالباً كانوا أناساً سليمي العقل والروح، وكانوا يجيبون قائلين: اختبروا الطرح الكوكبي وستعرفون ما هو.

يقول الفسيولوجي المعروف والحائز على جائزة نوبل شارل ريشيه: «تكون الظاهرة موضوعية عندما يتلقى جميع الأشخاص الذين يشاهدونها الانطباع الحسي نفسه». بينما يقال عن الظاهرة إنها شخصية (ذاتية) إذا كانت لا تؤثر في لوح فوتوغرافي حساس. ثم يتابع قوله: «هناك درجات متعددة في الموضوعية، لأنه عندما يتصور وسيطان أنهما يشاهدان الشبح نفسه، فإن هذا الشبح يصبح موضوعياً من زاوية أو أخرى بالرغم من أن الشبح يمكن أن لا يؤثر في اللوح الفوتوغرافي... لذا فمن الصعب وضع حد فاصل بين ما هو موضوعي وما هو ذاتي،

---

(1) Roll W.: **Research in parapsychology**, *12th Annual convention of parapsychology Association*, London, 1977, p. 13.

لأن الظواهر الروحية أكثر رقة ومرونة من ذلك، إضافة إلى التغيرات والتحولات في هذه الظواهر»[1]. ويقول مايرز الذي لفتت هذه الظاهرة انتباهه: «إن الخط الفاصل بين المادي وغير المادي لا يعني أمراً آخر أكثر من الخط الفاصل بين الظواهر التي يمكن لحواسنا وأجهزتنا أن تتعقبها، وبين تلك التي لا تؤثر فيها. وكل مشاكل الصلات بين ما هو مادي وما هو روحي، أو بين التفكير والإرادة، أو بين الفضاء والمادة، تفرض نفسها على انتباهنا بمجرد اهتمامنا بهذه المواضيع»[2].

❖ أمثلة من الطرح الروحي أو «خبرة الخروج من الجسد»:

إن أولئك الذين عاشوا التجربة اعتبروها دليلاً مثيراً للإعجاب على أن الوعي الإنساني قابل للانفصال مكانياً عن الجسد المادي، ولذلك يمكن أن يوجد بشكل مستقل وفريد. وقد اصطلح على تسمية هذه الخبرة أسماء مختلفة مثل (إسقاط الجسم الثاني) أو (إسقاط الإدراك فوق الحسي)، أو(إسقاط الجسم الكوكبي)، أو(خبرة الخروج من الجسد)، أو(الموقع المزدوج) (bilocation).

الشكل الغالب لهذه الظاهرة هو أن الشخص المعني يستيقظ أثناء النوم أو تحت التخدير، فيرى جسمه ممدداً على الفراش، وهو قادر على أن يلاحظه من زوايا مختلفة وكأنه جسم لشخص آخر. وبإمكانه

---

(1) سميث. هـ. ث.: أصوات من الفضاء، ترجمة رمسيس جبراوي، 1971، ص176.

(2) المصدر نفسه، ص174-175.

أيضاً ملاحظة الأشياء المختلفة في الغرفة، وأن يصف الأشخاص الذين دخلوا الغرفة وخرجوا منها قبل أن يعود إلى جسمه.

وهكذا فإن الملاحِظ غير المجسَّد يكتشف أن بإمكانه أن يرحل بعيداً عن جسمه النائم. وأحياناً عندما يفعل ذلك ويزور مكاناً بعيداً يذكر ما شاهده في ذلك المكان والزمان أيضاً.

اقتبس الدكتور أوستي (Dr. E. Osty) في كتابه (الرؤية الميتافيزيقية) (1930)، رسالة معنونة من لدن رجل مهم يدعى أل، أل. هيمانس(L. L. Hyman) ، إلى شارل رايخت (Charles Richet)، مؤرخة في (7 حزيران 1928). يذكر فيها هيمانس تجربتين: التجربة الأولى عندما كان يجلس على كرسي طبيب الأسنان تحت التخدير: (كنت أرى نفسي، وبإحساس اليقظة، عائماً في الجزء العلوي من الغرفة. وشاهدت طبيب الأسنان بذهول عظيم وهو يعمل بجسمي والمخدِّر بجانبه. لقد شاهدت جسمي غير الحي بشكل متميز كأي شيء آخر في الغرفة... والوقت الثاني كنت في فندق في لندن، استيقظت صباحاً بشعور عدم الارتياح (كان لدي ضعف في القلب) وباختصار، قد أغمي عليّ بعد ذلك. كانت دهشتي عظيمة عندما وجدت نفسي في الجزء العلوي من الغرفة، وشاهدت بإحساس مخيف، جسمي ميتاً في الفراش بعينيه المغمضتين. وحاولت الدخول إلى جسمي ولكني لم أنجح، فاستنتجت أني ميت...، بالتأكيد أنا لم أفقد الذاكرة أو الوعي الذاتي، إذ كنت أستطيع مشاهدة جسمي غير الحي كشيء منفصل: كنت قادراً على أن أنظر في وجهي، ولكنني كنت غير قادر على ترك الغرفة: أشعر بنفسي وكأنها كانت مكبَّلة، ومشلولة الحركة في الزاوية

التي كنت فيها. وبعد ساعة أو ساعتين سمعت طرقاً على الباب المقفول من دون أن أكون قادراً على الجواب. وبعد أن ظهر بواب الفندق على النور المنبعث شاهدته دخل الغرفة مباشرة ونظر في وجهي بقلق، وفتح الباب، ثم دخل مدير الفندق وآخرون، ودخل الطبيب، وقد شاهدته يهز رأسه بعد أن أنصت إلى قلبي، بعد ذلك أدخل ملعقة بين شفتي، ففقدت الوعي واستيقظت في الفراش)[1].

وقد تكون خبرة الخروج من الجسد عند بعض الأشخاص إرادية. والوصف المعروف جيداً للعملية المشار إليها هو لـ (سلفان مولدون) في كتابه ظاهرة إسقاط الجسم الكوكبي، والمطبوع في لندن (1951). وصف فيه خبراته فجلب له ذلك اتصالات عديدة مع أشخاص لديهم خبرات الخروج من الجسد عينها. ومن الخبرات المذكورة في هذا الكتاب الخبرة التي حصلت لـ (مس ماري إلن فرالك Miss. Mary Ellen Frallik) والتي تصور خبرتها بأنها لم تحدث أثناء النوم أو تحت تأثير التخدير، بل حصلت لها عندما كانت تمشي في الشارع. إذ بدأت تعي أنها ترتفع تدريجياً أعلى فأعلى حتى بلغت أعلى الدور الثاني لإحدى البنايات المحيطة. ثم شعرت بدافع أن تنظر إلى الخلف، وعندما فعلت ذلك شاهدت جسمها يمشي بجانب الطابق الأول تقريباً. كان ذلك الجسم قادراً على أن يراها بوضوح، إذ لاحظت نظرة الارتباك أو الذهول بادية على وجهه. تبدل وعيها بالموقع مرات قليلة، بين الموقع الذي يشغله الثنائي (الأصلي) وذلك الذي للجسم الثاني

---

(1) Ducasse C. S.: op cite, p. 161 -162.

(المنفصل). وأخيراً كان كل كيان قادراً على أن يعي الآخر. ثم شعرت بالخوف فأعادت إدخال جسمها حالاً[1].

وترتبط بظاهرة الخروج من الجسد ظاهرة أشباح الأحياء (Phantoms of living). وُصِف الكثير من الأمثلة على هذه الظاهرة في كتاب جورني، ومايرز، وبودمور المعنون باسم الظاهرة نفسها (أشباح الأحياء). وهي ظواهر تكون مؤثرة أكثر عندما تتأثر بها أكثر من حاسة واحدة من حواس المشاهد، على سبيل المثال: اللمس والسمع،، أو اللمس والرؤية. إحدى الحالات الموصوفة كانت لفتاة تقرأ في غرفتها ليلاً، تقول: شعرت فجأة (سمعت؟) شخصاً ما دخل الغرفة، لكنني لم أشاهد أحداً. ثم شعرت بقبلة على جبهتي - معبرة عن إحساس بالحب. رفعت رأسي من دون إحساس بالخوف، فشاهدت خطيبي يقف إلى جانب الكرسي الذي أجلس عليه، توقف كما لو أنه يريد أن يقبلني مرة أخرى. كان وجهه ناصع البياض، وكان حزيناً بشكل لا يمكن التعبير عنه. وعندما نهضت عن الكرسي مندهشة جداً، وقبل أن أتكلم، اختفى. كيف لا أعرف!؟ أعرف فقط أني شاهدته لحظة واحدة، شاهدت كل معالم وجهه بشكل متميز، شاهدت شكله الطويل، وأكتافه العريضة بوضوح لم أشاهد مثله أبداً في حياتي، وفي اللحظة التالية لم يبق له أثر[2].

في الأيام القليلة التالية سمعت أن خطيبها كان في ذلك الوقت عينه

---

(1) Ibid, p. 163.

(2) Ibid, p. 159.

يمتطي حصاناً وحشياً، فأراد الحصان أن يقذف به من أعلى السرج، فانتصب على قائمتيه الخلفيتين وأسند ظهره إلى الحائط ضاغطاً خطيبها عليه حتى أفقده وعيه، كانت فكرته الأخيرة أنه قد مات، وتمنى في تلك اللحظة لو يرى خطيبته قبل موته. اتضح فيما بعد أن يده قد جرحت فقط. وكان ذلك منذ بضعة أيام بحيث لم يتمكن بعد من أن يكتب لها كي يخبرها بما حصل له[1].

يذكر أن الجسم المطروح يبقى مرتبطاً بالجسم المادي (النائم) عن طريق حبل فضي اللون قابل للامتداد بدرجات متفاوتة. وافترض الأشخاص الذين مروا بخبرة الخروج من الجسد أن الانفصال المكاني للوعي عن الجسم النائم في الفراش، يعني أن الوعي قادر على أن يوجد ويعمل بشكل مستقل عن الجسم، ليس بشكل مؤقت فحسب (أي في وقت الإسقاط)، بل بشكل دائم عند الموت الذي هو ببساطة إسقاط دائم عندما ينقطع حبل الحياة الفضي.

إن خبرة الخروج من الجسد تؤثر كثيراً في أولئك الذين يمرون بها، فهي قد تدفعهم إلى الاستنتاج بأن الوعي لا يعتمد على الجسم الحي. وهم وإن لم يسوِّغوا هذا الاستنتاج، إلاّ أنه أحد الاستنتاجات الأكثر اعتدالاً ولفتاً للنظر. إن مسألة الإدراك البصري الحقيقي لموضوعات وأحداث فيزيائية من ضمنها جسم الشخص نفسه من نقطة تبعد عنه مكانياً، وأن يحصل هذا بشكل استثنائي في وقت تكون فيه العينان مغلقتين والجسم نائماً، لهو حقيقة لا يمكن تفسيرها عن طريق الهلوسات مطلقاً مادام الخارق ليس مثل شذوذ الهلوسات، وإنما هو

---

(1) Ibid, p. 159.

حقيقة بالمعنى ذاته الذي تكون فيه الإدراكات حقيقة وإن لم يكن بالآلية ذاتها.

❖ خبرة أشباح الموتى

لا يبدو أن الأمر مقتصر على أشباح الأحياء أو الطرح الروحي (خبرة الخروج من الجسد)، فهناك تقارير عديدة تفوق التقارير المقدمة بشأن الطرح الروحي، تخص رؤية أشخاص ميِّتين. من بين التقارير التي أصبحت تقليدية في هذا المجال تقرير عن رحلة تاجر كانت أخته قد توفيت عام 1868. وفي أحد أيام عام 1876 عندما كان في غرفته في الفندق أثناء المساء في شارع جوزيف مو، وبينما هو يدخن سيجارة ويدون طلبات كان قد حصل عليها، يقول: «أصبحت أعي بشكل مفاجئ أن شخصاً ما يجلس إلى يساري ويتكئ على المنضدة بإحدى ذراعيه. التفتُّ بسرعة خاطفة وشاهدت بشكل واضح شخص أختي الميتة. نظرت إلى وجهها بتمعن وتأكدت بأنها هي، وعندما أردت أن أناديها باسمها اختفى الشبح بشكل مفاجئ... لقد كنت قريباً منها بشكل يكفي للمسها... ولاحظت ملامحها، وتعبيراتها وتفصيلات ملابسها، فقد ظهرت كما لو كانت حية»[1].

بسبب هذه الحادثة قطع التاجر رحلته وعاد إلى بيته، وعندما روى الحادثة لوالديه تذكر أن من بين التفصيلات الأخرى للشبح وجود خدش أحمر قاتم بطول ثلاثة أرباع الإنش على الجانب الأيمن من أنف الفتاة. يقول: عندما تذكرت هذا «بدا على والدتي ارتعاش في قدميها،

(1) Ibid. p. 156.

وقد أغمي عليها تقريباً، وتغيرت ملامح وجهها وصرخت بانفعال بأنني رأيت أختي بالفعل، ليست ميتاً يعيش بل هي ذاتها. كانت أمي هي التي أحدثت ذلك الخدش بالصدفة عندما كانت تقوم بتأبينها بعد الوفاة. وقالت إنها تألّمت جداً لذلك، وأنه حصل بشكل غير مقصود. وكانت حادثة الخدش غير معروفة للجميع، لأن أمي قد أزالت الخدش الطفيف باستعمال المساحيق...الخ، ولم تذكر ذلك لأي مخلوق منذ ذلك الحين وحتى اليوم»[1].

هناك حالات عن أشباح مرتبطة بمكان معين، وهي غير معروفة الهوية. والأماكن التي تظهر فيها بشكل متكرر تسمى الأماكن المسكونة (Hauntings).

الحالة المشهورة والحاصلة على تصديق جيد هي حالة شبح مورتون (Morton ghost). التي وصفت من لدن مس آر. سي. مورتون عام 1892 ضمن محاضر جلسات جمعية البحوث الروحية. كانت مورتون طالبة في كلية الطب في ذلك الوقت عندما شاهدت، بشكل واضح، حوادث من دون خوف أو جزع. ذكرت مورتون أنها عندما كانت في غرفتها مساء أحد الأيام، سمعت شخصاً ما عند الباب. فتحت الباب فشاهدت شكلاً لسيدة طويلة مرتدية السواد، كانت تغطي وجهها بمنديل في يدها اليمنى. هبطت السلم وتبعتها مس مورتون حاملة معها شمعة، ثم عادت إلى غرفتها. شوهد الشبح مرة أخرى خلال السنتين التاليتين من قبل مس مورتون كما شوهد من قبل أختها (مس كي)،

(1) Ibid, p. 156.

ورأته الخادمة أيضاً في مرة أخرى، وشاهده والد مس مورتون وصبي في إحدى المرات. بعد الظهور الأول للشبح تابعته مس مورتون من لحظة هبوطه السلم إلى أرض الغرفة، وتكلمت إلى الشبح ولكنها لم تحصل على رد، وقد انزوت له في أحد الأركان لكي تلمسه لكنه لم يظهر. كانت خطوات أقدام الشبح مسموعة ومتميّزة، سمعت من قبل الأخوات الثلاث لمس مورتون ومن قبل الطباخة. مدت مس مورتون بعض الخيوط عبر السُلَّم لكن الشبح مر سليماً من خلالها من دون أن يفكها. وقد شوهد الشكل في بستان الفاكهة من قبل الجار، فضلاً عن أنه شوهد في البيت من قبل أخوات مس مورتون أم وإي (M, E) ومن قبل الطباخ والفلاح. لكن والد مس مورتون لم يتمكن من رؤيته في إحدى المرات عندما حُدد له مكان وقوفه. كان الشبح يشاهد خلال الليل والنهار. وقد شاهده عشرون شخصاً تقريباً، بعضهم شاهده مرات متكررة، وبعضهم كان ممن لم يسمعوا بالشبح أو الأصوات من قبل. وكان الشكل موصوفاً بطريقة متشابهة من قبل الجميع. واستمرت الأشباح بالظهور حتى عام 1889. كان الشكل مرتدياً لباس أرملة، ويشبه وصف المستأجر السابق للبيت السيدة أس (Mrs. S). والتي تذكر أن حياتها كانت غير سعيدة في هذا البيت[1].

هل تقدم مثل هذه الظواهر دليلاً على بقاء الإنسان بعد الموت؟ إن قيمة البينة التي تقدمها الأماكن المسكونة بشأن البقاء بعد الموت ضعيفة جداً لسببين: الأول، إنها من الصعوبة اختبارها علمياً، والشواهد

(1) Ibid. p. 158 -159.

التي قدمها الناس العاديون لا تُعتمد كأدلة علمية لأنها غير خاضعة للفحص الطبي للشخصيات التي شاهدت الشبح، فلا يمكن استبعاد الأمراض النفسية وإمكانية الهلوسات الجمعية. السبب الثاني هو أن مسألة ظهور أرواح الأموات تضعفها إمكانية حدوث أشباح الأحياء، فما دامت هناك شواهد على خبرة الخروج من الجسد وطرح الإنسان لجسمه الثاني، إرادياً أولا إرادياً، فلعل ما نظنّه أشباحاً أمواتاً هو في الحقيقة أشباح أحياء تمر بتجربة طرح روحي حالية عن طريق الإدراك فوق الحسي.

يمكن القول: إنّ الأشباح وبعض التنبؤات المسبقة، والإدراك المرتد، والإسقاطات أو خبرات الخروج من الجسد تقع جميعاً تحت مقولة نفسية هي الهلوسات (hallucinations)... والمعروف في علم النفس أن خطأ الإدراك في الهلوسة يتواصل إلى حد افتراض وجود حقائق بإحساس لا يتلقى تحفيزاً مناسباً حقيقياً.

والهلوسة هي بالأساس صورة عقلية - بصرية، سمعية أو أخرى - تمتلك حيوية الإحساس، وهي كالإحساسات الاعتيادية يسلَّم بها آلياً كإدراك لموضوع أو حدث فيزيائي، على الرغم من أن هذا الموضوع أو الحدث لا يدرك بتحفيز فعلي لعضو حسي مناسب. فالأحلام الاعتيادية توصف بأنها هلوسات تبدو فيها الموضوعات الفيزيائية مدركة، وعندما يستيقظ المرء لا يميز أنها كانت غير موجودة فيزيائياً. ولهذا فالهلوسات ليست أسطورية (وهمية) بالمعنى الشامل، بل في بعض الأحيان فقط تكون وهمية.

بهذا المعنى تكون جميع إدراكاتنا غير الناشئة عن تحفيز حسي

عبارة عن هلوسات، لكن اقتران بعض الهلوسات بالواقع الموضوعي هو الذي يصنفها إلى حقيقية ووهمية. بمعنى آخر، إنّ المعيار الذي نميز به الهلوسة عن الإدراك الاعتيادي هو عمل المحفزات الحسية الطبيعية فهذه هي مسببات الصورة في الذهن، في حين تكون صور الهلوسة غير ناشئة عن محفزات حسية مشابهة. فالقول إن خبرة ما هي هلوسة لا يصف محتواها أو حدوثها بل يعني أن الخبرة غير ناتجة عن تحفيز عضو حسي مناسب في زمن محدد بوساطة موضوع فيزيائي من النوع المدرك بصرياً. وبما أن الباراسيكولوجي أثبت أن الإدراك فوق الحسي لا يحدث بتحفيز حسي ملائم، فهذا يعني أن بعض صورنا العقلية قد تتطابق مع أحداث وأشياء واقعية على الرغم من أنها لم تنشأ عن تحفيز حسي مناسب. ولذلك يجب إعادة النظر في موضوع الهلوسات. لأن الإدراك فوق الحسي يشترك مع الهلوسات الوهمية في خاصية عدم التحفيز الحسي، على الرغم من أنه يختلف عنها في التطابق مع الواقع. وهذا هو الذي يدعو إلى القول بأن بعض الهلوسات موضوعية وهو المعنى عينه الذي يشير إليه قولنا بأن الإدراك فوق الحسي والإسقاطات والطرح الروحي ورؤية الأشباح هي شكل من أشكال الهلوسة.

إن عدم قبول ظاهرة الأشباح والأماكن المسكونة كدليل مباشر على البقاء بعد الموت، سببه الأحكام المسبقة المستندة إلى العقلانية المألوفة، أعني عدم انسجامها مع ما ألفه الناس بأنه معقول. وقد يرفضه العلماء لأنه لم يخضع للمراقبة الدقيقة والتحقق العلمي الجاد. لكن افرض أن هذا العدد المذكور، في حالة مس مورتون

والذي بلغ عشرين شاهداً أو أكثر، يحضر أمام محكمة قضائية للإدلاء بشهاداتهم بشأن هذه القضية (أو غيرها من القضايا المشابهة)، ماذا سيكون موقف القضاة أو رئيس القضاة؟ بالتأكيد لا يمكنه أن يكذّب هذا العدد الكبير من الشهود. لكنه سيعلق صدق شهادتهم بسلامتهم من الناحية العقلية. والحقيقة إنّ مجرد تصديقهم لا يعني أن ما شاهدوه كان حقيقة، فربما كانوا يعانون من هلوسة جمعية، فينتظر من الفحص الطبي لإثبات ما إذا كانوا يعانون في ذلك الوقت من هلوسة جمعية أو كانوا سالمين عقلياً. وفي كل الأحوال فإن مجرد شهادة هذا العدد من الناس يكفي لجعل القضاة يصدقون بهم.

لكن هل أن العمل العلمي يشبه عمل المحكمة والقضاة؟ إذا كان الجواب إيجاباً، وهو الأقرب إلى الحقيقة، فإن على العلماء قبول هذه الشهادات، قبولها ليس بوصفها معقولة، وإنما بقرائنها، أي بكثرة الشهادات حولها، وبتنوع هذه الشهادات، وتكرارها في الزمان والمكان. وأثبت العلم الحديث أن معيار قبول الحقائق ليس انسجامها القبلي مع ما استقر عليه الذهن البشري، وإنما تقاس الحقائق بمقدار قوة البيِّنة المقدمة بشأنها. فبين البيِّنة العلمية، والمعقولية (المألوفة) فرق شاسع، كما بيّن لنا ذلك تاريخ العلم. فلا يمكن تعقل الحقائق العلمية في مجال الفيزياء النووية بمقاييس الفيزياء الكلاسيكية.

لكن قبول العلم للبيِّنة شيء وتفسير ما تشير إليه البيِّنة شيء آخر. فكما علّق القاضي حقيقة ما شاهده الشهود بشرط سلامتهم العقلية، فإن العلماء لا يمكن أن يقبلوا الدليل المقدَّم بوصفه دليلاً على وجود الروح المتحررة من جسدها (بالموت)، إلاّ إذا تم استبعاد التفسيرات

البديلة بالطريقة العلمية. إلى هنا نكون قد وضعنا القضية موضعها الصحيح والمناسب من الدراسة العلمية

❖ الوساطة الروحية

يمكن وصف الجلسة الوساطية كالآتي: يدخل الوسيط في غيبوبة، ثم يدَّعي أنه اتصل بروح إنسان ميت أو بحالات نادرة حصلت لهذه الروح مباشرة. وفي كل حالة قد يذكر أحداثاً في حياة المتصل به الماضية غير معروفة للجالسين، ويتم إثباتها فيما بعد. ويعرض في بعض الأحيان بعض التكلُّفات والترانيم الفعلية للمتصل به (الميت). ويعتقد الأستاذ برود (أستاذ الفلسفة في جامعة كامبردج) بأن الدليل على صحة هذه الظواهر جيد إلى الحد الذي يجعلها تستحق الاهتمام الجدي من لدن الفلاسفة.

وللوساطة الروحية أشكال عديدة نذكر منها باختصار أشهرها وأكثرها قبولاً للتحقيق:

1. **المراسلات المتبادلة بالكتابة التلقائية**

درست جمعيات البحوث الروحية ظاهرة المراسلات المتبادلة بين عدّة وسطاء، وهي مراسلات توحي بقصدية واضحة لكيان خلف المعطيات يريد أن يوصل بعض المعلومات التي تشكل دليلاً مباشراً على وجوده بعد الموت. وتفترض المراسلات المثالية أن هناك ثلاثة كتّاب يمارسون الكتابة التلقائية في أماكن مختلفة، ويقدمون نصوصاً آلية منذ بضعة سنين. بشرط أن لا يتصل أحدهم بالآخر. لكنهم يرسلون نصوصهم من حين إلى آخر إلى خبير غير متحيّز لغرض المقارنة.

ونفترض أنه وجدت جمل في نصوص أ، ب، ج تبدو مجزّأة وغامضة لهم عندما تؤخذ بشكل منفصل عن النص. ونفترض أيضاً أنه بعد هذه الجملة أو العبارة الغامضة والمجزّأة في نص أ تأتي وصية تشير إلى ما يكتبه الآن كل من ب وج، أو ما سيكتبانه في المستقبل، أو ما قد كتباه في زمن مضى. ونفترض أن وصايا مشابهة توجد في نصوص ب وج بعد الفقرات الغامضة والمجزأة فيها. ونفترض أخيراً أنه عندما يقارن الخبير غير المتحيِّز النصوص والاتجاهات التالية المشتملة عليها يجد أن تلك الجمل الغامضة والمجزأة تجتمع لتبلِّغ شيئاً ما يميز بشكل كبير شخصية إنسان ميت يزعم أنه المتصل[1].

2. **الوساطة الذهنية**

المثال الجيد الذي يستشهد به الباراسيكولوجيون هو وساطة السيدة ليونور بايبر (Mrs. Leonore Piper). بدأت بايبر مراجعة لأحد المعالجين الروحانيين في مدينة بوسطن. وأثناء العلاج حصلت لها غيبوبة كتبت خلالها رسالة. بعد هذه الحادثة اكتشفت في نفسها تلك القدرة الوساطية، فمارست العمل في بيتها. وظهرت عندها شخصية تدعى (فينوي) كان يزعم أنه طبيب فرنسي، فكان قادراً على تشخيص الأمراض وإعطاء الوصفات الطبية للزائرين، بعد ذلك أشرف عليها ريشارد هوجسن سكرتير جمعية البحوث الروحية الأميركية، وهو شخص متخصص جيد في الكشف عن الاحتيال، وكانت النتائج معها مثيرة للإعجاب، وقدمت معلومات مفصَّلة وصحيحة. وقد

---

(1) Broad C. D: *The mind and it's place in nature*, p. 543.

وضع مخبر سري لمراقبتها مع عائلتها، فلم يكشف عن أي احتيال، مثل جمع المعلومات. ثم استخدمت السيدة بايبر الكتابة التلقائية وهي طريقة آلية، وكانت المعلومات تأتي هذه المرة من شخص اسمه المستعار جي بلهام، والذي يدَّعي أنه قُتل في حادث ركوب خيل قبل ظهوره من خلال بايبر بوقت قصير. وكان قد تعرَّف إلى ثلاثين شخصاً من بين مائة وخمسين من الجالسين، وهؤلاء الثلاثون هم الذين كان يعرفهم خلال حياته، ولم تكن المعلومات ذات مغزى فحسب، بل كانت طريقة المحادثة لافتة للنظر أيضاً. والمثير في الأمر أن السيدة بايبر اختُبرت على مدى خمس عشرة سنة قدمت سجلاتها خلالها أجود قواعد البيانات التي يُحكم بها على الوساطة الذهنية[1].

إلى هنا يمكن أن نعد الوساطة الذهنية دليلاً على البقاء. لكن ما الدليل على أن تلك الظاهرة لم تكن تخاطراً بين أحياء؟ أو على الأقل هل يمكن استبعاد التفسير عن طريق الإدراك فوق الحسي بين الأحياء كشيء غير محتمل نهائياً؟.

الحادثة التالية تشير إلى أن بعض الظواهر الوساطية، على الأقل، هي إدراك فوق حسي مع الأحياء وليس مع الأموات: عندما كان الباحث البريطاني المشهور في هذا المجال الدكتور صاموئيل سوال (S. Soal) يعمل مع وسيطة غيبوبة تدعى بلانش كوبر، ظهرت شخصية كشفت عن هويتها باسم غوردون دافيز، وهو صديق طفولة للدكتور سوال. وكان سوال قد سمع أنه قُتل أثناء الحرب العالمية الأولى

(1) Edge H. L.: *Survival and other philosophical questions*, In: op. Cite, p. 336.

وكان مقتنعاً بذلك. كان دافيز قادراً على إعطاء معلومات صحيحة ومفصَّلة عن اهتمامات الطفولة لكليهما وعن المدرسين، وإعطاء وصف لآخر المحادثات التي دارت بينهما، وكذلك إعطاء معلومات صحيحة عن المكان الذي عاشت فيه زوجة دافيز، بما فيها أوصاف المسكن والصور المعلّقة فيه. وعرضت الشخصية سمات شخصية لدافيز أيضاً، كما استعملت نوع اللغة وتركيبات الجمل التي تشبه إلى حد كبير تلك التي يستعملها دافيز. تبيّن فيما بعد أن سوال كان مخطئاً في موت دافيز، وأنه لم يُقتل في الحرب، وكان يعيش مع زوجته في المنزل الذي وصفته الشخصية، بشكل دقيق، وهو منزل انتقلا إليه مباشرة بعد الظهور الأول (لشخصية) دافيز، والذي يحتوي على الصور الزيتية التي وصفتها الشخصية، والتي تبين أنه تم شراء هذه الصور بعد وصف الشخصية لها. فإذا كان دافيز غير ميت إذن، ما الذي يفسر ذلك؟ تبين أخيراً أن الوسيطة كانت تحصل على المعلومات تخاطرياً من ذهن الدكتور سوال وذهن دافيز البعيد، وكان ذلك يحدث في لاوعي الوسيطة بلانش كوبر(1).

والاحتمال الأقرب لدينا أن الدكتور سوال هو الذي خلق هذه الشخصية في ذهن بلانش كوبر. ذلك أنه على الرغم من أن سوال كان مقتنعاً، على مستوى وعيه، بموت دافيز، إلاّ أنه كان متشككاً في ذلك على صعيد اللاوعي، بل لديه رغبة لا واعية للتأكد. فتحايلَ اللاوعي على الوسيطة لإسقاط شخصية دافيز عبر الاتصال

(1) Ibid, p. 338.

التخاطري. ثم تبع هذه العملية سلسلة من الاتصالات اللاواعية التخاطرية والاستشفافية (الجلاء البصري).

لكن هذا لا يعني أن كل الوساطات الذهنية أو كل الشخصيات المتصلة هي إدراك فوق حسي مع الأحياء. ويقال: إنّ الوساطة الروحية عن طريق المراسلات المتبادلة (Cross Correspondences) تجعل احتمال الإدراك فوق الحسي أضعف، لأن الوسطاء المشتركين منفصل أحدهم عن الآخر ولا يعلم أحدهم بالوقت والمكان الذي يعمل به الآخر.

إمكانية التمييز بين الشخصية الحقيقية والروح المسيطرة

السؤال هو: كيف نستطيع أن نميز بين الشخصية الأصلية للوسيط وبين الروح المسيطرة؟ في الظاهرة السيكولوجية الاعتيادية لتعدد الشخصية من الصعوبة فصل الروح المسيطرة عن الشخصية الأصلية، وهذا يشير إلى احتمال كون الأرواح المسيطرة جزءاً من الشخصية أو قسماً من شخصية الوسيط. وقد لاحظ أي. أم سيجويك نقاط التشابه بين الأرواح المسيطرة على السيدة بايبر وشخصيتها ذاتها، كما لاحظ اشتراكها معها بمجالات المعرفة. توجد طريقتان للتمييز بين الوسيط والأرواح المسيطرة، الأولى اختبارات الكلمات المترابطة، والثانية القراءات الفسيولوجية والكهربائية. وقد أعطى كارنغتون اختبار الكلمات المترابطة إلى الوسطاء ليونارد، وغاريت، وشاربلن، ووجد

أن شاربلن فقط قدمت نتائج توحي بشخصية مختلفة. وفي اختبارات أخرى على الأرواح المسيطرة التي ظهرت خلال وسيطين لم تقدم الأرواح المسيطرة استجابات تشير أنها كانت الشخصية نفسها. ومن ناحية أخرى أظهرت الدراسات الاستقصائية المقارنة لنمط رسوم تخطيط الدماغ (EEG) للوسطاء في حالتهم الطبيعية مقابل ما كانوا عليه خلال السيطرة عليهم بشخصية أخرى أثناء الغيبوبة، نتائج توحي بأنماط مختلفة من رسوم الدماغ بين الحالتين. لكن هذه الفروقات موجودة في حالات تعدد الشخصية أيضاً[1].

التفسيرات النظرية لمعطيات الوساطة الروحية

❖ نظرية برود

يرفض برود النظرية الأداتية (Instrumental Theory) في تفسير علاقة العقل بالجسم. والتي تذهب إلى أن العقل مستقل وجودياً عن الجسم، بل هو موجود قبل وجود الجسم ويبقى بعد فنائه. ويقترح برود نظرية تركيبية لتعديل النظرية الأداتية. واستناداً إلى نظريته فإن العقل حاصل تركيب عاملين، لا يمتلك أحدهما بشكل مستقل الخصائص المميزة للعقل، تماماً مثل الملح المركب من مادتين ليست أيّ واحدة منهما تمتلك بذاتها الخصائص المميزة للملح. أحد هذين العاملين يسميه برود (العامل الروحي

(1) Ibid, p. 339.

Psychic factor) والآخـر (العامـل الجسمي (bodily factor).[1]

وبذلك فإن خصائص العقل ستعتمد على كل من خصائص العامل الروحي وخصائص الكائن العضوي المادي المتحد به. ويذهب برود إلى أن هذه النظرية تنسجم مع خصائص التركيب الكيميائي في الطبيعة، وبالتالي، فإن افتراض انفصال العامل الروحي عن العامل الجسمي سيعيّن اختلاف خصائص كل واحد منهما عن الآخر كما يحدث للمركب الكيميائي. ولذلك ستبرز وجهات نظر عديدة ممكنة حول العامل الروحي المفترض. فوجهة النظر المتطرفة سوف تذهب إلى القول بوجود عامل روحي واحد لكل العقول، فالعقول المختلفة ستتركب إذن، من هذا العامل الروحي وأدمغة وأجهزة عصبية مختلفة. والسؤال هو: عما إذا كانت تلك العوامل الروحية، كلها أو بعضها، يمكن أن توجد في الكائنات العضوية، وعما إذا كان عامل روحي واحد يمكن أن يتحد بشكل متتابع بسلسلة من الكائنات العضوية المختلفة ليعطي سلسلة من العقول المختلفة (كما يفترض مذهب التناسخ)، وهناك احتمال أن العامل الروحي لا يمكن أن يوجد من دون الاتحاد بكائن عضوي، ولهذا السبب فإن عاملاً روحياً واحداً يمكن أن يكون هو نفسه متحداً بسلسلة من الكائنات العضوية المتعاقبة، وبهذا فهو يشابه بشكل مناسب حقائق كيميائية معينة، مثل مجموعات الأمونيوم MH4، والمثيل CH3.[2]

هكذا يطرح برود في ضوء نظريته كل الاحتمالات الممكنة ومن

---

(1) Broad C. D: op cite, p. 535.

(2) Ibid, p. 537.

ضمنها احتمال التناسخ. يفترض برود بناء على ذلك بأن العامل الروحي ربما يستمر لفترة زمنية بعد موت الكائن البشري الذي كان متحداً به. ويمكن أن يتحد هذا العامل الروحي مؤقتاً بالكيان العضوي للوسيط الداخل في غيبوبة ليشكل عقلاً مؤقتاً بدلاً عن العقل الأصلي المتنحي(1).

إن افتراض برود هذا قائم على فكرة أن الذي يبقى بعد الموت هو شكل من الطاقة مشابه للموجات الصوتية التي تطلقها الإذاعة، فالموجات الصوتية هذه موجودة في الفَضاء وهي ليس لها تأثير يذكر ما لم تصادف جهازاً يحولها إلى شيء مسموع. كذلك الأمر في الوساطة الروحية فإنها تقوم في رأي برود على هذه الفكرة وهي أن العامل الروحي الباقي بعد الموت هو شكل من الطاقة، لا يمكن أن يؤدي إلى فعل عقلي أو تأثير ما لم يصادف دماغاً (وسطاً) يحدث تحويلاً فيه، وهذا الدماغ أو العامل المادي هو الوسيط الروحاني نفسه. ولذلك فإن المعلومات الحاصلة بالوساطة الروحية لا تنطوي على معلومات خاصة بالميت فقط، بل تختلط في بعض الأحيان بمعلومات تخص وعي الوسيط المتنحي مؤقتاً. وإن الناتج من اتحاد العامل الروحي للميت بدماغ الوسيط الداخل في غيبوبة هو عقل مؤقت يدوم ما دامت الغيبوبة أو الجلسة.

لكن النظرية التركيبية تصطدم بعقبة كبيرة أمام ظاهرة المراسلات المتبادلة، فإنها تعجز عن تفسير القصدية المستمرة بين الاختبارات المُسيطَر عليها والمعدَّلة بتروّ في ضوء اختبارات سابقة. ويذهب برود

---

(1) Ibid, p. 541.

إلى أنه بالرغم من أن القصدية تقدم مثالاً جيداً على أن المعلومات قادمة من شخص ميت، إلاّ أنه من الصعوبة القول بأن المراسلات المتبادلة تقدم إقناعاً مؤكداً بأن الظواهر مسيطر عليها بشكل مقصود من قبل عقل فردي لا يتماثل مع الجزء الواعي من عقل أي من وسطاء الكتابة التلقائية. ويرى برود أنه لا يستطيع أن يقاوم الشعور بالمقدار الكبير من التعلم والبراعة، التي يمتلكها الخبير غير المتحيِّز، عن طريق الممارسة، لاكتشاف حلِ اللُّغز الذي تتضمنه النصوص. ثم ألا يكشف مقدار مشابه من الصبر والتعلم والبراعة مراسلات عكسية جيدة بين أي مجموعة من النصوص؟

وهناك احتمال آخر لتفسير ذلك، كما يذهب برود، هو فرضية التخاطر بين الأحياء. فربما كان الجزء اللاواعي من عقل أحد الكتاب الآليين، أو لأحد منتسبي جمعية البحوث الروحية هو الذي يسيطر على الاختبارات، وهو مصدر القصدية في الظواهر. إذْ إن المتصلين المزعومين في المراسلات المتبادلة كانوا معروفين للوسيط وللعديد من الأعضاء الناشطين في جمعية البحوث الروحية[1].

يقول الأستاذ هايوت أيج: إنّ برود محق في عرضه بأن مفهوم البقاء ليس بالبساطة التي نتخيلها، أو إنه إما أن يكون كذا أو لا يكون، وأنّ الغالبية العظمى من الأموات لم يخبروا عن قصص، بقدر ما يهمنا الأمر، وقد تواروا من دون أثر، لكن المشكلة في اقتراح برود أنه غير مقبول من الناحية العاطفية. إذ ما فائدة بقاء الاستعداد الطبيعي المجرد للوعي.

(1) Ibid, p. 544 -545.

وهل هناك دليل على ذلك! في كلتا الحالتين يبدو أن الجواب سالب[1].

في الحقيقة إنّ برود لم يقدم لنظريته التركيبية بنظرية حول نشوء العامل الروحي، وكيف يحدث تأثيره في الجسم. فمن دراسة خصائص الجسم المادي نعلم أنه غير واعٍ، فكيف عرف برود أن العامل الروحي غير واعٍ بذاته!. والأقرب إلى الحقيقة لدينا إنّ العامل الروحي عند برود شكل افتراضي نتيجة تأمله لتجارب الوساطة الروحية. وعلى الرغم من أنه جعل العقل - بوصفه تركيباً من هذا العامل الروحي والجسم - منسجماً شكلياً مع التركيب الكيميائي في الطبيعة، لكنه لم يفلح في ذلك لأن التركيب الطبيعي يشترط التجانس، وهذا ما لم توضحه نظرية برود، إلاّ إذا كان العامل الروحي هو ليس روحياً بل عامل مادي. وإذا كان كذلك فلماذا هذا الافتراض لعامل روحي يمتلك استعداداً محضاً للوعي؟!.

❖نظرية مجال البقاء

مجال البقاء هو النظرية الأكثر شيوعاً في ميدان الباراسيكولوجي المعاصر. وضعها عالم النفس غاردنر مورفي. لاحظ مورفي أنه بالرغم من ميلنا إلى اعتبار الشخص مجرد فرد، فإن العلاقة (الترابط) بين الناس مهمة بالنسبة لعلم نفس الأسوياء والخارقين على حد سواء. ولذلك فإن الظواهر الخارقة لا تدل على الأفراد فقط، بل تنطلق تلقائياً من العلاقات بين الأشخاص، فهي تعبر عن تداخل شخصي. وتبين

---

(1) Edge H. L.: op cite, p. 334.

الحالات المغيِّرة للوعي أن الشخصية المميزة للفرد هي غير الشخصية الأصلية، وأن القابلية الخارقة تُعوق بالعزل النفسي. ويبدو أن المجال النفسي (الروحي) لا يعتمد على الشخصية البيولوجية، وأن فقدان هذه الشخصية لا يدل بالضرورة على فقدان المجال. لذلك فإن الشخصية الفردية لا تبقى بعد الموت، لكن جوانب المجال تبقى، وأن هذا المجال يتبدل بصورة ثابتة كالمجال الذي نسهم فيه. ولذلك فإن مسألة البقاء لا تتصل باستمرار الشخصية بالوجود بل باستمرار المجال النفسي الذي تتداخل فيه الشخصيات، وهذا المجال المتداخلَ هو ما نواجهه في الاتصال الوساطي[1].

وأكد وليم رول (W. Roll 1966) نظرية مجال البقاء أيضاً. ويرى أن مواقف فناء الذات تنشِّط ساي، أي أن الانفصال عن الجسد وتحرر الذات يطلق قدراتها. وما دامت المسألة تتعلق بالمجال الذي يتركه الميت (الكيان العضوي) فإن الاتصال الوساطي يمكن أن يحدث من دون نقل. ويمكن أن يكون المكان الطبيعي مشحوناً بالمجال النفسي نتيجة التركيز عليه. لذلك فالتكهن النفسي ظاهرة ترك فيها الشخص آثاراً في جسم طبيعي. والأماكن المسكونة هي ظهور أشباح تتمركز في مكان معين (منزل مثلاً)، بحيث يشاهد شكل الشبح في هذا المكان ويندر أن يشاهد في غيره، ويقترح رول أن الوعي يمكن أن يكون مُسْهِماً في علاقة المجال بمكان أو شيء معين، وأن ذلك المجال هو الذي يبقى بعد موت النظام الحيوي. ولذلك فإن إسهام الوعي (وعي شخص طبيعي)

(1) Ibid, p. 334 -335.

في علاقة المجال النفسي بمكان معين هو الذي يؤدي إلى رؤية أشباح في ذلك المكان المشحون نفسياً، وإنّ إسهام الوعي في علاقة المجال بشيء معين هو الذي يفسر ظاهرة التكهن النفسي. ويبدو أن المجال النفسي للشخص مرتبط بدماغه مادام حياً، وفي حالة موت الدماغ يقترن المجال النفسي بأنظمة طبيعية أخرى. وما يقرن المجال بمكان دون غيره يمكن أن يوصف بالقوانين التقليدية للاقتران، وأحدها هو التجاور المكاني. وكما هو الحال باقتران شيء بشيء آخر في عقولنا بحيث إننا حين نفكر بأحدهما نميل إلى التفكير بالآخر، كذلك فإن الوعي بالمعنى الحرفي يعين علاقة المجال بالأنظمة الطبيعية التي يتماس معها. وقد يبقى هذا المجال بعد الموت، فالاتصال الوساطي هو اتصال بمكان أو شيء مشحون نفسياً وصفت فيه بعض ملامح المجال[1].

نقد انطوني فلو لفكرة التحرر من الجسد

انتقد فلو (1956) فكرة التحرر من الجسد، ورأى أنها تنطوي على تناقض منطقي، فهي، في رأيه، تشبه فكرة (العازب المتزوج)، ويعني بذلك أن فكرة الفرد تستلزم أن يكون مجسداً بأوصافه الجسمية لكي يمكن الإشارة إليه. فإذا كان الأمر كذلك يبدو الحديث عن الشخص المتحرر من جسده متناقضاً من الناحية المنطقية، لأن التحرر من الجسد يعني عدم وجود الشخص، ولذلك فعبارة (الفرد المتحرر من الجسد) في

(1) Ibid. p. 335.

الحقيقة تشبه القول بأن (شيئاً ما مجسد وغير مجسد). وهذا يتضمن تناقضاً واضحاً[1].

يرى بعض الباراسيكولوجيين أن المشكلة التي أثارها فلو ليست حقيقية، بل أنها نوع من الجدل الفلسفي الذي لا يعدو سوى تلاعب بالألفاظ. والحقيقة، في رأينا، إنّ فكرة التحرر من الجسد لا تتضمن أي تناقض منطقي لسببين منطقيين: الأول هو أن فكرة الشيء لا تتضمن بالضرورة وجود الشيء، والسبب الثاني هو أن وجود الشيء لا يتضمن تجسده للإدراك الحسي. كما أن الإدراك الحسي ليس مقياساً مطلقاً للوجود أوعدمه، فالكثير من الموجودات المشخَّصة بطريقة ما ليست مدركة للحس، كما أن الكثير من الموجودات لا تمتلك تجسُّداً محدداً. والحقيقة إنّ التناقض الذي صوره فلو ويؤيده في ذلك بينلهوم (1970) سببه استعمال اللغة المألوفة لوصف ظواهر أو حالات خارجة عن دلالاتها الطبيعية. فهما قد أشارا إلى الكيان المتحرر من جسده بلفظ شخص، فأصبح لفظ شخص مقترن لديهما بمعنى كلي ينطبق على كل كيان متحرر من جسده، بمعنى آخر، إنهم استخدموا الجزئي بمعنى الكلي. والحقيقة إنّه يجب قلب المسألة، فلفظ الكيان (كائن) أعم من لفظ الشخص، وهكذا فالكيان ربما يكون متشخِّصاً وربما لا يتشخص. ولذلك فالإنسان المتحرر من جسده هو كيان قد يقترن بالتشخيص فيتحدد شكله الحسي، وقد يبقى مجرد وعي غير متشخِّص شكلياً. وليس في كل ذلك أي تناقض منطقي.

---

(1) Ibid. p. 331.

موقفنا من النظريات السابقة

تحاول النظريات السابقة حول الوساطة الذهنية أن تستبعد حقيقة الحياة بعد الموت تفسيراً لتلك الظواهر، أو على الأقل تعطي تفسيراً نفسياً - فيزيائياً لمفهوم البقاء نفسه. وعلى الرغم من أننا نؤمن بأن العلم يسمح بهذا التفسير، لكننا نجد أن من المناسب أن نلفت الانتباه إلى أن العلم نفسه لا يستبعد حقيقة أن نظرية البقاء، بوصفها تفسيراً لتلك الظواهر، ليست أقل احتمالاً من تلك الفرضيات، فضلاً عن كونها مدعومة، بشكل كبير، بأدلة خارج مجال الباراسيكولوجي، وهذا الدّعم لم يتوافر للفرضيات البديلة المذكورة سابقاً، والتي هي مجرد فرضيات نابعة من التأمل بالظواهر الباراسيكولوجية والروحية نفسها ولا تستند إلى أساس علمي أو فلسفي خارج ميدان الباراسيكولوجي. لماذا إذن، لا نَعُدّ الدليل الفلسفي والقرينة الدينية أدلةساندة ومرجّحة لتفسير الظواهر بالبقاء بعد الموت؟ ألم تشغل مسألة الخلود الجنس البشري في كل العصور، ألم يوجد الاعتقاد بالخلود لدى الإنسان البدائي والمتحضر على حد سواء، ألم يحاول الفلاسفة البرهنة على الخلود في كل عصور الفلسفة، ألم تقدم مختلف الأديان السماوية وغير السماوية حقيقة الحياة بعد الموت كركن أساسي ومسلّمة جوهرية في عقائدها؟؟!! لماذا لا يعد ذلك تأييداً لحقيقة الحياة بعد الموت بوصفها تفسيراً أكثر أُلفة من الناحية التاريخية لتلك الظواهر؟ ثم إنّ التفسيرات البديلة التي قدّمها كل من برود، ومورفي، ورول، وغيرهم، ليست أقلّ غموضاً من فرضية البقاء بعد الموت.

المحتويات

الفصل الرابع

الفصل الخامس

الفصل السادس

الفصل السابع

الكتاب الذي بين أيدينا يجمع بين نهجين متكاملين هما النهج العلمي والنهج الميتافيزيقي، عبر رؤية تكاملية ارتقائية. رؤية محكومة بمبدأ فلسفي يقرر بأن عملية التطور والتكامل تجري عبر سلسلة تصاعدية من الأدنى إلى الأعلى، والأدنى لا يشكل بذاته سبباً كافياً لظهور الأعلى، بل لا بد من علة تسد الفجوة الوجودية الحاصلة بين درجة الوجود الأدنى ودرجة الوجود الأعلى. فالبعد الوجودي المادي للإنسان، بما فيه جهازه العصبي المركزي، هو المادة الأساسية التي انبثق منها بعده السيكولوجي والروحي، لكنه بذاته ليس العلة الفاعلة ولا السبب المركزي في حدوث الارتقاء إلى المستوى النفسي والروحي، بل لا بد من علة تضاف من الخارج إلى ذلك الوجود الأدنى تتصاعد به إلى وجوده الأرقى، كما يضاف ضوء الشمس إلى النبتة لكي ترتقي إلى شجرة مثمرة. وهذه النظرية في التطور الجوهري يمكن أن تجيب عن إشكالات فلسفية وعلمية عدة منها:

تصلح لتفسير العلاقة بين العقل والجسم المادي في الإنسان من دون الوقوع في صعوبات الثنائية الافلاطونية والديكارتية.

تفسر تطور الحياة الارتقائي من حياة بدائية بسيطة إلى حياة معقدة تتناسب مع ظهور الوعي في الإنسان العاقل، عبر سلسلة متصلة من التطور الجوهري، وبذلك فهي تنسجم مع العلم.

الوعي هو سبب إضفاء المعنى على العالم، وبما أن الوعي حاصل عملية ارتقاء جوهري، فهذا يعني أن المعنى ارتقائي تكاملي، وبالتالي فالثقافة والفكر والفلسفة حركة عقلية ارتقائية متواصلة، تتطور ما دام الوعي في حالة ارتقاء لامتناه.

تصور الكون معَادلة متعددة الأبعاد، ففضلاً عن القوى الفيزيائية الإيجابية والسلبية، يدخل العقل كقوة إدراكية، والبعد النفسي أو الروحي كمجال تفاعلي، فيحصل ثراء في المعرفة.

تجيب على نحو منطقي عن الأسئلة المتعلقة بالظواهر الباراسيكولوجية، فهي تنظر إلى تلك الظواهر باعتبارها تعبيراً عن تفاعل مادي - نفسي في الإنسان. يتجاوز الأبعاد الفيزيائية التقليدية.

تفسر ظاهرة الموت تفسيراً مميزاً، فالموت لا يخرج عن عملية التطور الجوهري، ولم يكن حالة نكوص، أو تلاش أو عدم، وإنما يعبر عن ارتقاء وجودي للكيان الإنساني، فالاضمحلال المادي للإنسان يقابله ارتقاء عقلي وروحي له.

الدكتور صلاح فليفل الجابري

- أستاذ الفلسفة المساعد في كلية الآداب - جامعة بغداد.
- عضو الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة


ISBN 978-9953-71-853-8